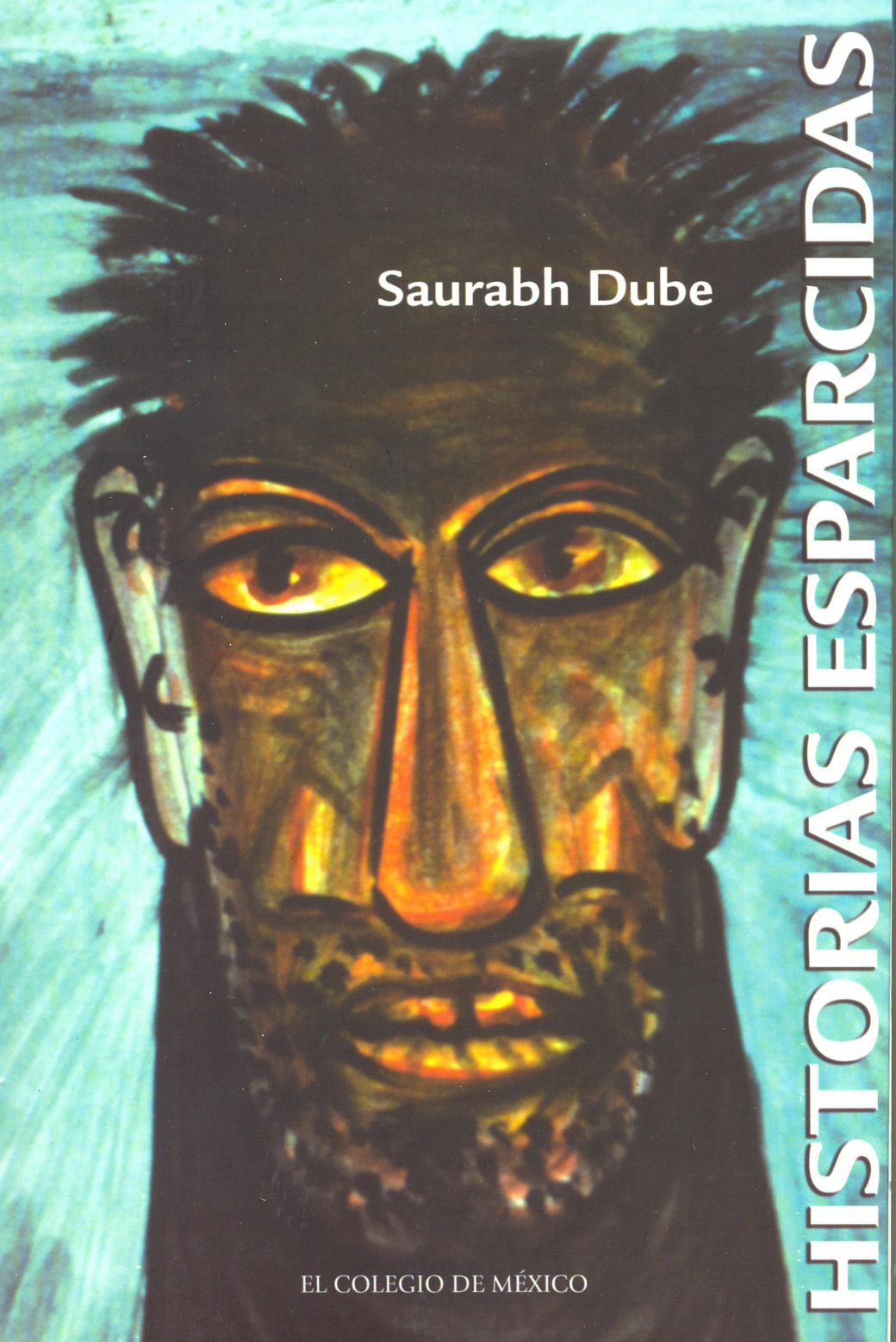
Saurabh Dube
HISTORIAS ESPARCIDAS
EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIAS ESPARCIDAS

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

HISTORIAS ESPARCIDAS

Saurabh Dube

EL COLEGIO DE MÉXICO

301.20954
D8141h

Dube, Saurabh

Historias esparcidas / Saurabh Dube ; traducción, Gabriela Uranga Grijalva. -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2007.

286 p. ; 21 cm.

Incluye referencias bibliográficas.
ISBN 968-12-1272-X

1. Cultura popular -- India. 2. Antropólogos -- India -- Biografías. 3. Sociólogos -- India -- Biografías. 4. Etnografía. 5. Etnohistoria. 6. Satnamis (Casta) -- India. I. Uranga Grijalva, Gabriela, tr II. t.

Traducción de Gabriela Uranga Grijalva
Revisión de Eugenia Huerta

Primera edición, 2007

DR © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1272-X

Impreso en México

CONTENIDO

Introducción, 11
Estampas reveladoras, 12; Lectura/escritura, 20;
Teoría e historia, 35; Historia y teoría, 39; Buen viaje, 45

RETRATOS PERSONALES

Lazos que unen, 49
Primeras consideraciones, 49; Primeros años, 51; Ingreso a la antropología, 54;
Primer trabajo de campo, 57; Tiempos estimulantes, 61; Tribu y nación, 63;
Trabajo en la aldea, 68; Dos aldeas y la nación, 77; Años posteriores, 82

Arte augural, 103
Encuentros, 103; Confluencias, 104; Singularidades, 106;
Conjunciones, 108; Otros inicios, 113; Conclusiones, 113

CASTA Y GÉNERO

Cuestiones de casta, 119
Protagonistas subalternos, 120; El debate sobre la casta, 121;
Descripciones esenciales, 126; Formaciones coloniales, 129;
Adversidad y pérdida, 145; Autoridad y discriminación, 158

Cuestiones de género, 177
Prefacio analítico, 178; Ritual, virtud y poder, 181;
Parentesco y matrimonio(s), 189; Asuntos del matrimonio, 197;
Sexualidad, deseo y el *gaddi* del gurú, 200; Las agendas de género
y la domesticación de la reforma, 211; Conclusiones: género y poder, 225

HISTORIA Y MODERNIDAD

Presencia de Europa, 231

Identidad y diferencia, 245
Lo encantado y lo moderno, 247; Temas "medievales", 251; Modernidades históricas, 255; Historias monumentales, 256; Conclusiones, 258

Epílogo, 259
Lo poscolonial, 259; Los escándalos, 262; El debate, 264

Bibliografía, 269

Para
Amit y Anshu, *Old friends*,
como dicen Simon y Garfunkel

INTRODUCCIÓN

Este libro completa la trilogía de mi obra sobre historia, antropología y antropología histórica que se ha publicado en español. Con *Sujetos subalternos* se inició esta trilogía hace algunos años[1] y se continuó con *Genealogías del presente*.[2] *Historias esparcidas* se une a esos volúmenes para volver a abordar temas relativos a la cultura y al poder en el pasado y en el presente.[3]

La obra transcurre por diversos senderos, pero, al mismo tiempo, está unida firmemente por las mismas consideraciones críticas. Además de la introducción y de un epílogo, el libro consta de tres partes principales, cada una de ellas dividida en dos capítulos. En la primera parte vuelvo la mirada a retratos personales al escribir sobre un amigo artista y sobre mi padre

[1] Saurabh Dube, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, trad. de Ari Bartra y Germán Franco, México, El Colegio de México, 2001.

[2] Saurabh Dube, *Genealogías del presente: conversión, colonialismo, cultura*, trad. de Ari Bartra y Gilberto Conde, México, El Colegio de México, 2003.

[3] Esto no quiere decir que éstos sean mis tres únicos libros. Lejos de ello, esta trilogía dialoga y se mueve entre mis otros libros, ensayos y volúmenes editados, que han aparecido sobre todo en inglés y en español. Por ejemplo, Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004, y Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, y Nueva Delhi, Vistaar-Sage, 2001; Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004; Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad. de Germán Franco, México, El Colegio de México, 1999; Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, número especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002, Duke University Press; Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004; Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, aparecerá en 2007; y Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, Duke University Press.

antropólogo. No obstante, abordo la obra de estos dos personajes en forma esencialmente crítica, de modo que mi cercanía con ellos sólo se percibe entre líneas. En realidad, mi postura básica consiste en conjuntar los intereses de la historia de la antropología con los de la biografía etnográfico-intelectual de un antropólogo (capítulo 2), y en combinar las consideraciones de la etnografía del arte con las de la historia antropológica de la concepción de un intocable (capítulo 3). En la siguiente parte regreso a mi primer amor (y preocupación), que ha implicado un arduo trabajo académico: una comunidad intocable, los satnamis de la India central. Pero hago esto con el único propósito de reconsiderar las historias de grupos subalternos decantándolas a través del filtro de la economía política de casta (capítulo 4) y de las dimensiones de género en la comunidad (capítulo 5), desde una perspectiva de larga duración. En la tercera y última parte, al presentar una larga entrevista realizada por internet (capítulo 6) y comentarios críticos de acontecimientos contemporáneos (capítulo 7), tomo en cuenta los mutuos requerimientos de la historia y la teoría, así como de la antropología y de la filosofía. Al mismo tiempo, en este caso pretendo esbozar las formas en que estas categorías y entidades se apoyan una a la otra, a la par que se cuestionan entre sí. En general, los procedimientos que utilizo en este libro evitan el escándalo intelectual en favor de una búsqueda de crisis productivas.

Aunque el título de la obra, *Historias esparcidas*, claramente indica independencia de temas, en lo interno la obra tiene unidad. En ella se analizan cuestiones de trabajos anteriores, aunque en forma diferente. Como es de esperarse, esta semejanza y esta diferencia también son evidentes en el estilo y en el contenido de la introducción y del epílogo. En realidad, en las partes inicial y final intento entreverar lo festivo con lo serio, reconociendo que así como lo festivo es una empresa legítimamente seria, lo serio debe estar imbuido de lo festivo. La forma de la anécdota y la fuerza de la viñeta —no sólo como atributos de la descripción y de la narración, sino también como partes constitutivas del pensamiento y de la teoría— tienen, en este caso, una gran importancia.

ESTAMPAS REVELADORAS

Los relatos imaginativos sobre la vida académica, cuando están escritos con destreza, pueden ofrecernos historias espléndidas. Si se formulan críticamente, se presentan con audacia y se elaboran éticamente, tales crónI-

cas, atractivas e interesantes, también se vuelven asuntos desafiantes. Al desentrañar las curiosas conjunciones entre la seducción de la jerarquía y el sistema de ideas en la academia, dichas crónicas sirven para revelar las múltiples confusiones entre la sedimentación de hábitos y las ideas de orden en estos ámbitos.[4] De esto se deduce que cualquiera que sea el lugar en la posteridad del pastiche posmoderno y de la parodia poscolonial, hay siempre la posibilidad de que la elaboración de tales narraciones esté preñada de riesgos concomitantes para el ya maestro, e incluso de que se convierta en un medio de suicidio vocacional para el aprendiz de académico.

Es con razón que escribo sobre estas posibilidades (y predicamentos) y peligros (y deleites) como empresas futuras. Sólo contamos con indicaciones de lo que pueden ser los relatos más complejos de la vida académica. Hablo de una novela aquí, un cuento allá, un camafeo ahora y, de nuevo, de reflexiones fragmentarias.[5] Sin embargo, no saco a colación la naturaleza desigual de tal forma de escritura con el fin de descartarla, de menospreciarla. Más bien, tales fragmentos pueden ser muy reveladores de las complicidades compartidas entre las supuestas rupturas radicales que forman al estudioso novel y la supuesta inercia heredada que rige el conocimiento más antiguo, en particular cuando tales limitaciones son elaboradas en los espacios académicos cotidianos. Así, quisiera volver a las dos viñetas pertenecientes a mi propia experiencia.

[4] Aquí amplío el requerimiento de David Scott en el sentido de realizar dos tareas continuas en el esfuerzo académico crítico: "un trabajo interno de crítica" y un cuestionamiento del "privilegio" mediante el "desaprendizaje" de éste. David Scott, "Culture and criticism: Theory and post-colonial claims on anthropological disciplinary", *Critique of Anthropology*, 12, 4, 1992, p. 388.

[5] Mi selección más bien breve y arbitraria incluye las novelas de David Lodge, en especial, *Small World*; las reflexiones de Paul Rabinow sobre una importante conferencia en Francia; las viñetas en los escritos de Greg Dening y Renato Rosaldo, y sobre todo las preocupaciones críticas de la "teoría anecdótica" en la obra de Jane Gallop. En esta lista se excluyen los ejercicios de observación detallada, tanto si provienen de la etnografía experimental y de los estudios culturales como del formalismo sociológico, por ejemplo de los estudios de Pierre Bourdieu sobre la reproducción académica, los cuales pueden constituir una obra valiosa en otros sentidos. David Lodge, *Small World: An Academic Romance*, Nueva York, Penguin, 1995; Paul Rabinow, *Essays in the Anthropology of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Greg Dening, *Performances*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1987; Jane Gallop, *Anecdotal Theory*, Durham y Londres, Duke University Press, 2002; Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, trad. de Peter Collier, Stanford, Stanford University Press, 1988.

Antes de narrar esas historias, cabe hacer una aclaración. Las viñetas que se presentan muestran a dos protagonistas y mis observaciones sobre ciertas afirmaciones específicas que ellos expresaron en diversos seminarios. En el análisis, me inclino a considerar la academia como un ámbito cultural y políticamente entrelazado, más bien a la manera de "campo" etnográfico que está localizado en el tiempo y en el cual trabajan, pero también viven, los académicos. Las afirmaciones y las costumbres de los "sujetos" eruditos —incluyendo las del "observador"— en los ámbitos académicos cotidianos —por ejemplo, en los seminarios, los cafés y las librerías— pueden resultar enormemente reveladoras. Tales palabras cotidianas y tales gestos reflejos en ocasiones coinciden con las reflexiones cuidadosas y los argumentos meditados —aunque a menudo los superan— que aparecen en los productos oficiales de la erudición —libros y ensayos, reseñas y conferencias. Pero además, esas palabras y esos gestos pueden revelar hipótesis más generales que apenas se han enunciado, esto es, pueden revelar lo que no se ha dicho y lo que apenas se ha vislumbrado en los ámbitos académicos.[6]

Unos años atrás me encontraba participando en el coloquio semanal de un prestigioso departamento de una famosa universidad. Con algo de aprensión, hablé de mi interpretación general de una historia etnográfica de una comunidad de intocables, a fin de plantear aspectos de la interacción entre la casta y el poder, entre el mito y la historia, y acerca de la fascinación de los símbolos del ejercicio del poder del Estado moderno y de la creación de legalidades religiosas por las comunidades subalternas. Al final, también abarqué aspectos más amplios. Ahondando en documentos etnográficos e históricos, expliqué detalladamente las implicaciones de mi análisis en relación con el lugar que ocupan y la persistencia que muestran las categorías binarias —de tradición y modernidad, de Estado y comunidad, de racionalidad y ritual, de emoción y razón— en las principales tendencias de la teoría social y política en los contextos occidental y no occidental.

[6] Dicho esto, es necesario aclarar que, en los encuentros que se narran a continuación, mantuve relaciones cordiales con el primer protagonista, cuya influencia académica dejó también su marca en mi pensamiento, en tanto que el segundo me es completamente desconocido, tanto personal como académicamente. Menciono esto no tanto para cubrir mis huellas, sino para destacar que se traicionaría el espíritu mismo de los relatos críticos mencionados si tales relatos se convirtieran en ejercicios destinados a infligir daños intelectuales o a consumar venganzas académicas, lo cual sería una variación del tema común de la descalificación académica y del chisme profesional.

En el transcurso de la discusión que siguió a mi presentación, se formularon preguntas incisivas y se plantearon asuntos clave, pero hubo pocos intentos de anotar puntos y establecer marcadores, práctica tan común en los seminarios. Cuando la sesión estaba a punto de terminar, un distinguido académico me planteó una cuestión de la manera más amable. Me preguntó acerca de la forma en que mi trabajo se relacionaba con el estudio de los grupos de casta baja y de intocables, que era —el amable académico lo subrayó sutilmente— el área principal de mi investigación. En respuesta, esbocé algunas de las similitudes y diferencias entre mi trabajo y otros estudios de las dinámicas de grupos *dalit* (literalmente, pisoteados) y de las comunidades de intocables. No obstante, también destaqué que los aspectos teóricos más amplios de los mitos y de la creación de modernidades, de la oralidad y de la construcción de historias, así como de la escritura y la elaboración de tradiciones, constituían asimismo mi(s) campo(s) de investigación.[7] De hecho, fue un intercambio totalmente amable. Tengo agradables recuerdos de aquella tarde y, después, también de la cena. Sin embargo, la pregunta y mi respuesta respecto a lo que constituye un área de investigación o un campo de estudio se han mantenido en mi mente desde entonces.

Algunos meses después asistí a una serie de conferencias de un área general de estudios. En la mañana del tercer día de reuniones, me encontraba en un salón en el que se estaba presentando una serie de trabajos sobre diversas cuestiones relativas a los intocables y a los grupos *dalit* en el sur de Asia. Las ponencias que escuché eran en general interesantes, pero no son las ponencias lo que aquí me interesa, sino las deliberaciones de un participante en la discusión. Dicho participante habló poco de las tres ponencias que se estaban discutiendo; en cambio, se refirió a los intocables de la India. En forma triunfal habló de "la disciplina de los estudios de los grupos *dalit*" en Estados Unidos.

¿Había algo notable en esto? Lo que me sorprendió de las observaciones de este participante fue su suposición de la existencia de una unidad básica y una novedad esencial en las diferentes ponencias de aquella mañana. No tenía la intención de desentrañar los elementos comunes que existían en esas ponencias algo dispares. Tampoco trataba de establecer lo que definía la novedad de esas interesantes pero diferentes apreciaciones. En realidad, no lo consideraba necesario. La unidad y novedad de

[7] Véase Dube, *Untouchable Pasts*.

las ponencias —como parte de un proyecto mayor, unificado y nuevo— fueron proclamados y afirmados mediante las invocaciones a "nuestra disciplina de los estudios de los grupos *dalit*".

Debo reconocer que el término "disciplina" únicamente se utilizó tres veces, aunque en sólo 12 minutos. Acepto también que el uso de la palabra "disciplina" pudo haberse debido a una elección apresurada, aunque difícilmente fue un *lapsus linguae*. Al mismo tiempo, la repetición frecuente del participante de las palabras "estudios de los gupos *dalit*" —denominándolos campo, área, disciplina o dominio— sirvió para establecer aún más la singularidad fundamental de este empeño. La mención de los nombres de diferentes académicos que apoyaban los "estudios de los grupos *dalit*" sirvió para resaltar y delimitar un ámbito académico con diversos enfoques y fronteras definidas. Una vez más, tengo gratos recuerdos de las deliberaciones de aquella mañana, así como de las conferencias. Y sin embargo, las cuestiones de las supuestas unidad y novedad de los estudios de los grupos subordinados han continuado inquietándome.

Es importante distinguir entre la primera afirmación y la segunda intervención. La pregunta amable del distinguido erudito fue una especie de consejo dado a un joven académico, una advertencia sobre los posibles escollos y sobre los peligros epistemológicos existentes en la generalización de aspectos teóricos más amplios partiendo de un campo aparentemente limitado. Las terminantes observaciones de la intrépida persona que intervino en el segundo caso fueron una especie de celebración de una empresa heroica. Expresadas en forma simple, dichas observaciones constituían un tributo al estudio comprometido, cuya solidaridad moral y logros intelectuales se debían al hecho de ser parte del estudio de grupos particularmente subalternos, de un proyecto ético independiente y de un conocimiento político propio.

No obstante, lo que deseo destacar es que estas diversas reflexiones y observaciones también están relacionadas entre sí y que ambas se apoyan en una presuposición común de alcances más amplios. En ellas se asume que, en las disciplinas humanistas y en las ciencias sociales, el objeto aparente de investigación es el principal árbitro y el determinante clave de las posibilidades teóricas y políticas del conjunto de conocimientos. En ellas se da por sentado que los problemas y las potencialidades de las tareas humanistas y de la práctica de las ciencias sociales no sólo pueden radicar en lo que se estudia, sino también (y en ocasiones incluso con mayor fuerza) en lo que nos preguntamos, en la forma en que planteamos nuestras

investigaciones y en la manera como escribimos. En realidad, de diferentes formas, tales posturas sostienen la suposición epistemológica de que, una vez que se ha escogido conscientemente el objeto de estudio, éste ya se encuentra en el lugar adecuado y ha sido establecido. Mientras que en el primer ejemplo se postulan los estudios de los intocables (y de otros temas subalternos) como una condición inherente a los límites de una investigación más amplia, en el segundo se presentan los "estudios de los grupos *dalit*" (y los escritos similares sobre comunidades subordinadas) como un reino de posibilidades suficientes para un estudio esencialmente ético y necesariamente nuevo. Una sola lógica rige estos dos planteamientos, en cierto grado diferentes, los cuales a menudo tienen resonancia en diversos resultados académicos.

Aunque sigo sin estar convencido de esta lógica, considero necesario hacer tres aclaraciones. En primer lugar, mis argumentos implican algo más que una mera refutación de las posturas que sostienen que los objetos de investigación aparecen como entidades dadas y como artefactos completamente fabricados. Hoy día sólo los empiristas recalcitrantes negarían que la realidad social es "dependiente del concepto", y nadie, excepto los positivistas puritanos, impugnaría que los objetos de investigación son resultado de los procesos sociales e históricos de construcción del conocimiento y que incluso se ven influidos por estos procesos. Específicamente, las aseveraciones de los dos interlocutores a los que nos referimos antes no indican ninguna verdad pura ni intransigente de este tipo. Si yo arremetiera contra imaginarios molinos de viento, tendría poco que aportar a los temas que estamos abordando.

En segundo lugar, mi propuesta no se refiere a la naturaleza radicalmente individualizada de construcción del conocimiento, a menudo proyectada de manera subterránea mediante preconfiguraciones centradas en el sujeto. Tal enfoque representa en forma incompleta los múltiples efectos materiales y los encantamientos incesantes y extraordinarios de los imaginarios disciplinarios sobre este proceso. Sin embargo, tampoco apoyo las posturas —consideradas "convencionales" y "superidealistas" en las tipologías de la filosofía— que niegan por completo la existencia de una realidad social independiente de las convenciones conceptuales eruditas y de los discursos académicos.[8] Regresando a las afirmaciones de

[8] En un artículo reciente de George Steinmetz se ofrece un análisis sucinto de las cuestiones clave que se presentan en la tajante división entre las posturas epistemológicas

nuestros dos protagonistas, estoy de acuerdo con sus aseveraciones implícitas en el sentido de que las dinámicas subalternas —y su(s) campo(s) de estudio— de hecho existen. En forma similar, concuerdo con sus sugerencias tácitas de que las crudas realidades de la existencia de las dinámicas subalternas influyen en el análisis de las comunidades subalternas y de los grupos subordinados, análisis que a su vez debería entrelazar ambos.

Por último, el mío no es un alegato suscitado por el desencanto cada vez mayor y por el control progresivo de un mundo prístino y sencillo mediante una razón legislativa. La cuestión merece que se le destaque a causa de que tales aseveraciones explícitas y presuposiciones implícitas son abundantes en nuestro presente supuestamente posmoderno. Al mismo tiempo, también las críticas pretenciosas basadas en una concepción de un Occidente reificado, que se sitúan en una modernidad exclusiva, continúan cautivando y hechizando aquí y ahora.[9] Sin tomar en cuenta la idea del desencanto y de los artificios de la cosificación, se me plantean dos posibilidades. Por un lado, intento reconocer la magia monumental de lo moderno y registrar los encantos perdurables de la modernidad.[10]

---

y ontológicas del "constructivismo social" y del "realismo positivista". En ese trabajo el autor analiza por separado estos "agrupamientos artificiales" a fin de aclarar los términos importantes del debate para la historia y la antropología. También es notable y útil la orientación de Rosemary Coombe respecto a la política de representaciones en relación con tales temas. En su etnografía de la "vida social de las propiedades intelectuales", que pueden considerarse "de sensibilidad posmoderna", Coombe aclara que ella "no está conforme con evocar formalmente un mundo de significado indeterminado, una hiperrealidad de los textos". Antes bien, la autora pretende "delinear los mundos sociales en los que dichas prácticas tienen un significado político, contextos en los que los actores sociales con intereses, con programas, con historias y con posturas sociales específicos expresan sus aspiraciones y sus enojos, sus identificaciones y sus afiliaciones, sus objetos de veneración y sus resentimientos…". George Steinmetz, "Critical realism and historical sociology", *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1, 1998, pp. 170-186, citas en las pp. 170-171; Rosemary Coombe, *The Cultural Life of Intellectual Properties. Authorship, Appropriation, and the Law*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 38.

[9] Ambas series de formulaciones han tenido configuraciones más complejas. Esto quedará claro más adelante. Mi intención aquí es presentarlas en sus formas decantadas —que realmente existen, también, en el mundo académico— con el fin de aclarar mis propios enfoques.

[10] Para análisis anteriores sobre estos temas en antropología e historia, véase, por ejemplo, John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, Univer-

Pero mi propósito consiste igualmente en intentar esto mediante procedimientos que no simplemente desmitifiquen o desenmascaren las historias y los temas, sino más bien pretendo cuestionar cuidadosamente, aseverar críticamente, descifrar prudentemente y articular éticamente los mundos sociales y sus expresiones académicas.[11] Por otro lado, considero importante valerme de propuestas concernientes a las percepciones sobre la capacidad de la "existencia para proyectar sus posibilidades más características dentro de la situación fundamental de ser en el mundo". Aquí se entiende por comprensión "el modo de ser antes de definir el modo de saber", con lo cual, en la comprensión de la historia, por ejemplo, "la conciencia de ser expuesto a las tareas de la historia precede a las objetivaciones de la historiografía documental".[12] Tales enfoques permiten destacar los registros que indican la presunción de una razón engrandecedora y los límites de un historicismo desarrollista en la escritura rigurosa de la historia.[13] Más adelante regresaré a estas cuestiones.

En *Historias esparcidas* escribo a contracorriente de las percepciones que, con facilidad y a menudo implícitamente, se apropian de los objetos aparentes de la investigación intelectual, erigiéndolos en la norma ex-

sity of Chicago Press, 1987; y Michael Taussig, *The Nervous System*, Nueva York, Routledge, 1992. Véase, también, Norman Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1959; Michael Taussig, *The Magic of the State*, Londres, Routledge, 1997; y el análisis en el capítulo 7 de este libro.

[11] Estos procedimientos forman parte de lo que he denominado "historia sin garantía", los cuales se analizan más adelante en esta introducción y en el epílogo, además de que se exponen a lo largo de este libro. Véase también Dube, *Stitches on Time*, y Saurabh Dube, "Introduction: Enchantments of modernity", en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, pp. 729-755.

[12] En este caso tomo en cuenta las implicaciones de la "segunda revolución copernicana" de Heidegger, consistente en el cuestionamiento del artilugio de la razón moderna. La exégesis pertenece a Paul Ricouer, citado en Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1992, pp. ix-x. Pero véase también, por ejemplo, Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. de Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, pp. 131-160.

[13] Estos enfoques están expresados con agudeza en Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Véase también el capítulo 6 de este libro. Es necesario hacer aquí una confesión algo bochornosa. Respecto a las diferentes preguntas que he formulado —que van de los límites de una razón legislativa a la magia de lo moderno—, debo reconocer las implicaciones de la obra de Paul Rabinow, quien con gran empeño intenta "exotizar" el Occidente, colocando un espejo frente a sus propios supuestos.

clusiva para juzgar la novedad académica y la validez teórica de las tareas intelectuales. Sospecho que esto tiene algo que ver con un contexto generalizado de sobreproducción académica ultraespecializada, con el exceso de impartición de seminarios y con las severas limitaciones de tiempo a que se ven sometidos los estudiosos. Pero dejemos de lado tales especulaciones ociosas y volvamos una vez más a las afirmaciones que nos han conducido a estas deliberaciones.

Para empezar, es importante reconocer que no existe nada intrínseco en los relatos de casi cualquier tema que impida que se elaboren aspectos teóricos más generales que vayan más allá de su tema de estudio específico. No obstante, es esencial estar conscientes de los límites de ensalzar los escritos sobre grupos subordinados como un campo que inherentemente da lugar a preguntas éticas sobre los desposeídos y que inexorablemente engendra un conocimiento crítico del mundo.[14] En lo que hago hincapié aquí es en que las dos consideraciones son ciertas para distintas áreas de la investigación humanista, así como para diferentes ámbitos de las ciencias sociales. En cada caso, una gran parte depende de las preguntas que se formulen, de las verdades desaprendidas, de los conceptos invocados, de las categorías evocadas y de las narraciones que entren en juego. Las preguntas y los conceptos —y el desaprendizaje de las verdades— dan forma a los objetos de la investigación y formulan las relaciones y las matrices generales de las interconexiones en las que se encuentran inmersas. Las categorías y las narraciones —así como el desaprendizaje de las realidades— pueden, asimismo, conducir a los objetos (de una conciencia singular) a transformarse en sujetos (con una conciencia diferente), lo que implica la revisión del análisis idéntico, unívoco y la elaboración de diferentes y diversas percepciones plurales.

LECTURA/ESCRITURA

Tal espíritu anima los impulsos específicos, las tendencias más generales y las diferentes dimensiones de mi pensamiento, de mi investigación y de mi escritura hacia un fin específico, para lo cual vinculo diversas lecturas y diferentes perspectivas. *Historias esparcidas* no es una excepción. Ofre-

[14] Aquí reexamino y amplío temas que fueron esbozados por primera vez en Dube, *Sujetos subalternos*, y más tarde aplicados en *Genealogías del presente*.

ce lecturas que asocian críticamente sugerencias destacadas de etnografías del arte; nuevas percepciones sobre el Estado y la modernidad; propuestas poscoloniales que toman en cuenta proyectos entrelazados de la historia y de la nación; y enfoques históricos de análisis antropológicos y etnográficos recientes. Ofrece perspectivas que combinan cuidadosamente importantes concepciones actuales sobre la teoría política; propuestas significativas de historia de la antropología; preocupaciones analíticas más amplias articuladas por las historias culturales que trabajan con materiales del sur de Asia; consideraciones clave de lo "cotidiano" como expresión teórica y empírica de las amplias redes de significado y de poder. Al enfrentar tales lecturas y perspectivas en un diálogo —en el cual cada parte se engarza y amplía con la otra— el presente libro contribuye a destacar las diferentes sendas imaginativas, aunque también los numerosos caminos trillados de la práctica histórica. Los intentos de abarcar las intersecciones y las diferencias entre la historia y la antropología, entre la teoría y la narración destacan las posibilidades y las dificultades de la historia etnográfica y de la antropología histórica, especialmente en Asia meridional, aunque tambien en otros lugares del subcontinente indio. Esto significa que, siguiendo el espíritu de Michel de Certeau, entre otros, *Historias esparcidas* coloca el peso del entendimiento en la lectura y en la escritura como tareas incesantes e inextricablemente unidas, animadas y articuladas por diferentes perspectivas, que de vez en cuando las llevan a la crisis.

Dicho de manera sencilla, pretendo articular formas críticas y "recuperativas" de la lectura/escritura que eviten abandonos apresurados y refutaciones aceleradas de las perspectivas opuestas, al tiempo que trato de evitar las aprobaciones eclécticas y establecidas apresuradamente de distintos argumentos.[15] Con anterioridad ya he expuesto esta cuestión.[16] Permítaseme aquí especificar más concretamente los dos registros de la

[15] Este trabajo de "recuperación" se refiere menos a la labor de "recobrar", por ejemplo, "el poder" y "la voz" de los grupos subordinados, sino más bien al cuestionamiento de las "particularidades no recuperadas" y a la atención de las posibilidades críticas del trabajo intelectual. Tomé el término "particularidades no recuperadas" de John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991. Véase también Dube, *Genealogías del presente*, y Dube, *Stitches on Time*.

[16] La planteo formalmente en *Sujetos subalternos*. No obstante, esta actitud está presente en todo mi trabajo académico, no sólo de investigación y escritura, sino también de enseñanza y supervisión, así como en las discusiones intelectuales informales.

lectura/escritura que prudentemente investigan proposiciones teóricas y políticas opuestas, pero sólo con el objetivo de prestar atención en forma simultánea y rigurosa a su espíritu y, cuando sea posible, de ratificar críticamente sus potencialidades.

Entre otros aspectos, me parece que estas consideraciones expresan los requerimientos para comprometerse con los términos, las estipulaciones y los horizontes de la modernidad, definiendo los mundos en los que pensamos y vivimos. Posteriormente, en este libro analizaré la modernidad no sólo como una idea y una ideología occidentales, sino como una práctica y un proceso histórico más amplios. Asimismo, examinaré la importancia de la interacción entre la modernidad y el imperio, así como la significación de distinguir entre el *sujeto moderno* y el *sujeto de la modernidad*.[17] Por el momento, me centraré en la necesidad de investigar tanto las concepciones ambiciosas que privilegian unos irreales Europa/Occidente considerados como el centro de la modernidad, de la historia y de la democracia, así como los diversos rasgos superficiales de la retórica contra la Ilustración que a menudo reflejan las representaciones de una modernidad envanecida y singular.[18] La dimensión ética de estos

[17] Véanse especialmente los análisis en la última sección de este libro.

[18] Para mis formulaciones y análisis anteriores sobre estas cuestiones, véase, por ejemplo, Dube, *Untouchable Pasts*, y Dube, *Sujetos subalternos*. Ahora bien, quiero creer que *Historias esparcidas* —así como mis otras obras recientes, como *Stitches on Time* y *Enduring Enchantments*— amplía estos temas, sobre todo mediante la exploración de concepciones dualistas, no como simples fantasmas analíticos, sino como portadoras de atributos pertenecientes al mundo, a lo cotidiano. En este sentido, deseo expresar mi profundo agradecimiento a Dipesh Chakrabarty por sus importantes reflexiones, entre ellas las relativas a mi trabajo, que han contribuido a mis cambios de actitud. Tales reflexiones surgieron durante los intercambios cotidianos en el ámbito académico, y así lo reconozco, fiel a la importancia que concedo a lo anecdótico para el pensamiento/teoría y para la narración/descripción.

Unos años atrás, en un Chicago azotado por el frío, mientras comíamos toronjas, Dipesh me advirtió de manera amable que, en lugar de tratar de desarmar agresivamente los puntos de vista opuestos, era mejor reflexionar sobre ellos. Unas semanas después, cuando en la ventosa ciudad aparecían los primeros signos de la primavera, mientras conversábamos, esta vez tomando el té, sus comentarios cautelosos, pero críticos, sobre la insuficiencia de la simple desmitificación de conceptos y entidades, en particular valiéndose de antiesencialismos combativos, hicieron que sus observaciones anteriores tuvieran mayor significado. Desde luego que, en lugar de aparecer como revelaciones deslumbrantes que repentina y milagrosamente transformaran mi manera de pensar, me tomó varios años asimilar y entender verdadera y críticamente las sugerencias y afirmaciones cotidia-

análisis se deriva de la forma en que tales concepciones cabalísticas caracterizan múltiples ámbitos, desde el primer mundo hasta el cuarto mundo, lo cual requiere comprensión y no abandono. Del mismo modo, debe quedar claro que en este libro no sólo se abordan procedimientos de lectura/escritura aseverativos y críticos, sino también temas de la modernidad. Con esto creo que ya es evidente mi actitud hacia los críticos impacientes de la modernidad, de la historia y de la razón. Así, ahora vuelvo la mirada a los escritos seminales que respaldan la modernidad. Esto presupone el reconocimiento de que tales compromisos críticos son necesarios, en especial cuando las discusiones poscoloniales y posfundacionales muestran cada vez más una tendencia alarmante a centrarse en su propio campo supuestamente definido, aunque demasiado demarcado, al mismo tiempo que se ataca a los más cómodos adversarios académicos.

Comencemos, así, con algunos de los temas y problemas relacionados con la modernidad y con las discusiones planteadas por la obra del notable e incansable filósofo Jürgen Habermas. No es necesario hacer hincapié en que Habermas ha desempeñado un papel clave en la expansión de los horizontes democráticos del proyecto "inacabado" de la Ilustración, sobre todo con sus explicaciones de la razón como "acción comunicativa" y de una modernidad autocrítica.[19] A la inversa, al reproducir la ineludible asociación de la modernidad con Europa, los escritos de Habermas han tenido un tono completamente etnocéntrico —o, si se me permite, han reproducido un estribillo totalmente eurocéntrico— dentro del pensamiento "clásico" y de la teoría "crítica".[20] Al mismo tiempo, con-

nas de Dipesh. Esto fue así en realidad cuando me di cuenta de que pensar valiéndose de los opuestos *es no sólo* pensar en ellos detenidamente.

[19] Por ejemplo, Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*.

[20] *Ibid*. Como es bien sabido, la crítica a la naturaleza eurocentrista del conocimiento moderno es abundante en los medios académicos actuales. Por lo tanto, me limito a mencionar algunas obras que explícitamente me ayudaron a establecer los atributos etnocéntricos de gran parte de la teoría clásica; en el caso que nos ocupa sobre los privilegios europeos de la modernidad y del exorcismo concomitante del imperio, pero también de las entrañas del pensamiento liberal, conservador y radical sobre la nación y la historia, sobre el Estado y la democracia, y sobre el Occidente y el resto del mundo. Entre estos estudios críticos, podemos citar a Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*; Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of history: Who

sidero que es necesario detenernos en estas dos dimensiones, asociadas, del pensamiento de Habermas.

Evitando otra más de las exégesis de los escritos de Habermas —recuérdese que abundan tanto los comentarios completos y profundos como los análisis superficiales de su obra—, quisiera partir de una afirmación hasta cierto punto inusual de un pensador sobre la obra del filósofo. Significativamente, la declaración crítica no procede de un intrincado análisis filosófico, sino de las palabras contenidas en una entrevista realizada al teórico social y político Zygmunt Bauman. He aquí lo que Bauman dice acerca del "poder del argumento" en el mundo de acuerdo con Habermas.

---

speaks for 'Indian' pasts?", *Representations* 37, invierno de 1992, pp. 1-26; en español, "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados "indios"?, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999; Coronil, *The Magical State*; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; y Enrique Dussel, "Eurocentrism and modernity", *Boundary 2*, 20, 1993, pp. 65-76. (Otros escritos que ofrecen lecciones positivas, al menos a mí, para repensar el mundo social y las percepciones académicas sobre éste, incluyendo los temas del eurocentrismo y la racionalidad, aparecen sobre todo en los análisis de una historia sin garantía y en los escándalos de Occidente y de la nación, se comentan al final de esta introducción.) Al mismo tiempo, he asimilado los enfoques de los escritos mencionados de una manera particular. Por ejemplo, de Enrique Dussel tomo la necesidad de cuestionar críticamente las bases del eurocentrismo del discurso filosófico sobre la modernidad; asimismo, de su obra y de la de Walter Mignolo tomo la importancia de tener en cuenta no sólo la modernidad de la Ilustración (y sus vínculos esenciales con los colonialismos británico y francés), sino también la modernidad del Renacimiento (y su estrecha relación con los imperios español y portugués). No obstante, también trato de reflexionar en la atribución que apriorísticamente confieren a una alteridad y a una pureza innata de la subalternidad y de los mundos no occidentales. En forma similar, me inclino a combinar el cuestionamiento cuidadoso con el impulso de hacer aseveraciones críticas de los conceptos y entidades intelectuales. Pero reconozco también que algo parecido sucedió, por ejemplo, con la lectura que Dussel hizo de Emmanuel Levinas y con los puntos de vista recientes y más críticos que Mignolo toma del conocimiento no occidental. Esto sirve para aclarar más ampliamante que, en todos los casos, las lecciones aprendidas han estado marcadas no por el remedo sino por una actitud crítica. Sobre este debate, véase, por ejemplo, Enrique Dussel, "Sistema-mundo y 'transmodernidad'", en Dube, Banerjee Dube y Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales*, y Saurabh Dube, "Introducción. Cuestiones acerca de las modernidades coloniales", en el mismo libro; Walter Mignolo, "The enduring enchantment (or the epistemic privilege of modernity and where to go from here)", en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, y Dube, "Introduction: Enchantments of modernity". Véanse también los capítulos 6 y 7 de este libro.

> Creo que lo que me atrajo hacia Habermas fue, en realidad, su ideal de una sociedad moldeada de acuerdo con el modelo de un seminario de sociología; esto es, sólo hay participantes, y lo único que importa es el poder del argumento… Así, esto me gustó como un *focus imaginarius* utópico, algo así como la idea del experimento ideal, que definitivamente nunca se consigue, pero, a menos que uno cuente con él, no se puede experimentar en absoluto. Ahora bien, me gustó este horizonte, este prospecto, como el factor organizador, director de nuestros esfuerzos, hacia donde deberíamos enfocarnos.[21]

Esta breve aseveración encierra una enorme importancia.

La virtud y las deficiencias del "poder del argumento" en el pensamiento de Habermas conciernen a lo que nos pueden enseñar acerca de los límites y las potencialidades del pensamiento sobre la modernidad, así como acerca de las culturas de la conversación, pero sólo cuando tal aprendizaje y desaprendizaje se afirma sobre nuestros propios esfuerzos para unir la decisión de cuestionar cuidadosamente con la intención de apoyar críticamente la labor del entendimiento intelectual. Una vez más, la cuestión involucra el apoyo y el cuestionamiento de las categorías analíticas (y cotidianas) y de los mundos heterogéneos (aunque sobrepuestos). Es pertinente plantear ahora algunos puntos. Por un lado, el énfasis de Habermas en el poder del argumento aparece relacionado en forma crucial con las posibilidades y las limitaciones que sostienen su postulación sobre la razón como "acción comunicativa", que desplaza una racionalidad centrada simplemente en el sujeto, al tiempo que destaca el "contradiscurso" de la modernidad.[22] Estas características revelan aspectos de una racionalidad intersubjetiva, así como una obligación con el otro para la deliberación, aunque también indican la manera en que tales propuestas aparecen circunscritas por la "razón escolástica".[23] Por otro

[21] Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 217.

[22] Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, y Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trad. de T. McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, 2 vols. Véase también Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trad. de William Mark Hohengarten, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1992; y Thomas McCarthy, "Introduction", en Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, pp. vii-xvii.

[23] Sobre la noción de "razón escolástica", véase Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, trad. de Richard Nice, Cambridge, Polity Press, 2000; en español, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.

lado, vale la pena considerar si las proyecciones precisas de Habermas sobre la sociedad, de acuerdo con los "modelos de un seminario de sociología", están relacionadas, de diversas maneras, con su "historia idealizada", que presenta el pasado en términos de esquemas temporales y modulares, incluyendo moderadas etapas sucesivas.[24] Como corolario: ¿qué se debe hacer cuando el argumento fracasa (incluso en un seminario de sociología o en una discusión académica?; ese momento cuando, a pesar de su poder de persuasión, el argumento encuentra expresada su negativa en un interlocutor muy renuente o en otro argumento aparentemente irrefutable. Confrontando estas cuestiones, quisiera sugerir, necesariamente a grandes rasgos, tres medidas específicas para cuestionar y afirmar en actos de lectura y escritura.

En primer lugar, resulta esencial examinar la formulación etnográfica de la racionalidad que plantea Habermas, la cual descansa en parte en sus representaciones de la modernidad como un fenómeno europeo, autogenerado completamente en forma interna, ocultando cualquier vínculo con el imperio o con los mundos no occidentales. Pero también es crucial emprender tal tarea a la par que se tiene en mente la propuesta del filósofo de un contradiscurso de la modernidad. Esto implica sobre todo la manera como Habermas explora las principales encrucijadas

[24] He aquí a Craig Calhoun comentando la historia idealizada de Habermas concerniente a la nación. Comienza citando *The Inclusion of the Other* de este autor: "El Estado-nación debe su éxito histórico al hecho de que sustituyó las relaciones de solidaridad entre los ciudadanos por los lazos corporativos desintegrantes de la primera sociedad moderna. Pero este logro republicano es puesto en peligro cuando, en forma opuesta, la fuerza integrativa de la nación del ciudadano se remonta al hecho prepolítico de un pueblo cuasi natural, esto es, a algo independiente de la opinión política y de la formación voluntaria, y anterior a ellas, de los ciudadanos mismos". Habiendo citado este texto, Calhoun, el crítico de Habermas, continúa: "Pero detengámonos aquí y notemos el orden temporal implicado en este pasaje. *Primero* hubo comunidades locales, gremios, cuerpos religiosos y otros vínculos corporativos. *A continuación* hubo una ciudadanía republicana con el acento en la identidad cívica de cada ciudadano. *Después* esto se volvió indeterminado por el etnonacionalismo. Lo que esta sucesión pasa por alto es la forma en que cada una de estas formas de organización de la vida social existía simultáneamente con las otras, algunas veces en lucha y otras simbióticamente. Se habían creado nuevos 'lazos corporativos', sobre todo, por ejemplo, en los movimientos laborales y en las comunidades religiosas. Por el contrario, no hubo un momento 'republicano puro' cuando las ideas de nacionalidad no conformaban la imagen de la república y la constitución de sus fronteras". Craig Calhoun, "The class-consciousness of frequent travelers: Toward a critique of actually existing cosmopolitanism", en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, p. 878; las cursivas son del original.

de este contradiscurso con el fin de dirigirse hacia un "camino abierto pero no tomado: la construcción de la razón en términos de una intersubjetividad no coercitiva de entendimiento mutuo y de reconocimiento recíproco".[25] Aquí tenemos formulaciones que consideran a la razón como situada inevitablemente, esto es, "como concretizada en la historia, en la sociedad, en el cuerpo y en el lenguaje"; que consideran su potencial como algo que es necesario realizar en la "práctica comunicativa de la vida ordinaria, cotidiana", y que, frente a las concepciones totalizantes de la razón, destacan su capacidad de ser crítica.[26] Al mismo tiempo, antes de dejarnos llevar por el propio "poder del argumento" de Habermas, vale la pena considerar, en primer lugar, la forma en que tales proposiciones reducen las relaciones del poder político a relaciones de comunicación, lo que "subrepticiamente hace regresar la política al terreno de la ética". En segundo lugar, estas proposiciones suprimen los registros viscerales del ser y de la diferencia, convirtiéndolos en un *telos* del lenguaje que proporciona un modelo para el discurso práctico y racional, que siempre tiende hacia el consenso.[27]

Ahora bien, la lectura que propongo del pensamiento de Habermas aspira a revelar —al menos en registros diferentes y esenciales— sus tendencias antagónicas, las cuales tienen limitaciones y potencialidades. Esto implica partir de las proposiciones del filósofo sobre la comunicación y el consenso, lo intersubjetivo y lo no coercitivo, el lenguaje y la razón, proposiciones que a menudo son exclusivas, en ocasiones apriorísticas y esporádicamente despolitizantes. Ésta también es una manera de aprender de rasgos y sensibilidades del pensamiento antifundacional (aunque sobrepasándolos), que primordialmente postulan lo otro de la razón. Esto se basa en lo fundamental en la crítica de amplio alcance que Habermas hace de las tradiciones, aunque sin supeditarse por completo a ella. Por último, impulsado por tales registros, también implica la sustentación de importantes horizontes a los que el pensamiento de Haber-

[25] McCarthy, "Introduction", p. xvi.

[26] *Ibid.*, pp. xvi-xvii.

[27] Véase Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trad. de J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971, y Habermas, *Theory of Communicative Action.* Las referencias críticas son, respectivamente, de Bourdieu, *Pascalian Meditations*, p. 66, y Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 36 y 138. Véase también Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press, 1991.

mas apunta al considerar la naturaleza crítica de la racionalidad, precisamente debido a que sus proyecciones del "poder del argumento" han sido decantadas de las propias nociones del filósofo. De este modo, no resulta descabellado sugerir que estos procedimientos particulares pueden permitir que la noción del contradiscurso de la modernidad sea transformado en tensiones productivas con imaginarios alternativos y diferentes de la modernidad o de las modernidades, de la política y la democracia, básicamente como tema de conversación académica.

En segundo lugar, es importante explorar la equiparación apriorística que Habermas hace de la modernidad con Europa —presentando cada una como un hecho histórico, una metáfora teórica y una abstracción analítica—, en especial mediante el seguimiento no sólo de la forma en que el Occidente es considerado como la modernidad, sino de la manera en que la modernidad se representa "*como* el Occidente".[28] Al mismo tiempo, lejos de señalar con el dedo o descalificar simplemente los escritos de Habermas como eurocéntricos, pretendo penetrar en los registros de su pensamiento, donde no sólo la ausencia de lo no occidental, sino una historia de Europa idealizada, atenuada y embellecida apuntalan una teoría crítica de la modernidad. Ya he dado un ejemplo relativo a las aseveraciones esquemáticas y gradualistas del filósofo sobre el surgimiento y las características de la nación (occidental). El tema se expone en los análisis teóricos e históricos de la poderosa descripción que hace Habermas de la esfera pública.[29] El hecho es que al negarnos sim-

[28] Timothy Mitchell, "The stage of modernity", en Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 15; las cursivas son del original.

[29] Una crítica importante que se le ha hecho a Habermas se centra en la forma en que su concepción de la esfera pública liberal burguesa presenta una historia idealizada de este ámbito. Así, Habermas no reconoce las tradiciones plurales de los intercambios razonados que marcaron a la Europa occidental del siglo XVIII e ignora la forma como los burgueses se apropiaron y marginalizaron nociones más inclusivas de la participación y la discusión públicas, al limitar estratégicamente el espectro de participantes en este terreno. Véase Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992. Tómese también en cuenta la observación de Bourdieu de que "la representación de la vida política que Habermas propone basándose en la descripción del surgimiento de la 'esfera pública'… oscurece y reprime la cuestión de las condiciones económicas y sociales que tendrían que haber sido satisfechas a fin de permitir la deliberación pública capaz de desembocar en un consenso racional, esto es, un debate en el que los intereses particulares contendientes recibieran la misma consideración y en el cual los participantes, de acuerdo

plemente a circunscribir las lecturas críticas de la teoría clásica a interminables aseveraciones y a refutaciones fáciles relativas a la ausencia de lo no occidental y del imperio en tal pensamiento, resulta posible plantearnos preguntas concernientes a la mayor subordinación de la historia a la teoría. Aquí se plantean interrogantes acerca de la forma como los pronunciamientos engrandecedores y autoritativos de la teoría/filosofía desarman y expropian los densos y heterogéneos embrollos del pasado/historia, tratando a esta última como un material ilustrativo, al tiempo que se le encasilla esquemáticamente. En vez de culpar a Habermas por la singularidad de un pensamiento y una teoría, considero que una valoración crítica de su obra trae consigo penetrantes y persistentes problemas en la perspectiva de una lectura recuperativa. En este libro se registran intercambios desiguales entre el aquí y ahora y la historia, transacciones que incesantemente y sin vacilación sustituyen el "debe" por el "es" en proyecciones del pasado y del presente, lo cual conlleva vastas implicaciones para las percepciones y el sentido común académicos.[30]

En tercer y último lugar, regresando específicamente a los temas del intercambio intelectual, considero esencial retomar y ampliar el énfasis que Habermas confiere al diálogo, incluyendo la importancia del "argumento" en los términos del debate académico. En este caso es posible ad-

con una noción ideal de 'acción comunicativa', trataran de entender los puntos de vista de los otros y darles el mismo peso que a los propios". Vinculando este oscurecimiento y esta represión relativos a las percepciones del pasado sobre la forma en que los mundos escolásticos extirpaban las bases de sus propios intereses cognitivos en los intereses sociales estratégicos —incluso exorcizando la presencia de la dominación en las relaciones sociales de comunicación—, Bourdieu señala la "ilusión epistemocéntrica que conduce a Habermas a convertir la universalidad de la razón y la existencia de los intereses universalizables en la base del consenso racional". Bourdieu agrega que en el pensamiento de Habermas todo esto está basado en "un desconocimiento (o represión) de las condiciones de acceso a la esfera política y de los factores de discriminación (como el sexo, la educación y el ingreso), lo cual limita las posibilidades de acceso no sólo, como a menudo se dice especialmente en relación con las mujeres, a los puestos políticos, sino, en forma más intensa, a la opinión política articulada… y, consecuentemente, al campo político". Bourdieu, *Pascalian Meditations*, pp. 56-67.

[30] Sobre estas cuestiones, en otro lugar he analizado el activo intercambio existente entre el "debe" y el "es", lo "ideal" y lo "real", sobre todo en relación con las propuestas de la secularización del mundo. En lugar de considerar estos términos como poco importantes, es en el entrelazamiento de estas formas proposicionales donde se fundamentan los mundos sociales, las percepciones cotidianas y las concepciones académicas. Véase, por ejemplo, Dube, "Introduction: Enchantments of modernity".

vertir, una vez más, diversas tendencias superpuestas en las aseveraciones del filósofo. Primero, Habermas claramente apoya que, en la deliberación, la afirmación del otro determina una obligación acerca del ser; pero "esto es en forma característica eclipsado por el carácter normativo excesivamente preciso de la obligación" en la que él ha incurrido, aspecto que en sí está relacionado con la creencia del filósofo en un consenso final.[31] Segundo, Habermas reconoce con perspicacia los atributos impredecibles y potencialmente disociadores de la expresión en la vida cotidiana, y aboga por la revelación de la particularidad que hace posible que el sujeto (descentralizado) "atestigüe la posibilidad de no pronunciarse" sobre la identidad que él mismo ha proyectado sobre el otro, a pesar de haber investido de ciertos rasgos la identidad de este último.[32] Tercero, tal como señalé antes, las propuestas más generales de Habermas referentes al otro y al argumento no pueden quedar incólumes por su "aseveración subyacente de que una orientación hacia el consenso se construye en el *telos* del lenguaje".[33] Considero que es importante combinar el aprendizaje y el desaprendizaje de los problemas y de las posibilidades de las proposiciones de Habermas con la exhortación de Richard Rorty a trabajar con la "estrategia de la narración [o de los relatos] cuando, en el intercambio académico, el argumento fracasa". Rorty explica así la importancia de la utilización de los relatos,

> …relatos acerca de por qué hablamos como lo hacemos y de por qué no deberíamos seguir hablando de ese modo. Cuando uno se encuentra en el callejón sin salida de una discusión, desconcertado por la negativa de nuestro oponente a dejar de hacer preguntas que uno no debería contestar, podemos cambiar el argumento planteando preguntas relativas al vocabulario

[31] Tómese en cuenta la siguiente expresión de Habermas: "Llegar al entendimiento es el *telos* inherente al discurso humano". White, *Sustaining Affirmation*, p. 36; Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, p. 287; en español, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1998; Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 314; Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 311.

[32] White, *Sustaining Affirmation*, p. 37; Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 321-326; Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 2, p. 399.

[33] Véase otra afirmación de Habermas: "el uso del lenguaje que se orienta a lograr la comprensión es la *forma original* del uso del lenguaje, respecto al cual la comprensión indirecta, el dar algo a entender o dejar que algo se sobreentienda, así como el uso intrumental del lenguaje en general, son parasitarios". White, *Sustaining Affirmation*, p. 36; Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, p. 288; las cursivas son del original.

> que utiliza. [Así], las "narraciones históricas" [permiten] "mostrar por qué el asunto discutido con anterioridad es dudoso y por qué necesita ser reformulado en términos que, desgraciadamente, aún no poseemos".[34]

De lo que se trata, según me parece, no es solamente de que, si no lo hacemos de este modo, la convicción se acaba y la conversación se detiene.[35] Se trata también de que una situación tal nos induce a preguntarnos si no necesitamos prestar atención inmediata a los medios que nos permitan cultivar una conversación razonable y afirmar tácticas antes de perder las bases racionales, con el fin de trabajar utilizando el potencial de ambos interlocutores en el intercambio intelectual.

Mi propósito no es el de proporcionar una solución para evaluar y entender la obra de Habermas. Lejos de ello, debo confesar que soy incapaz de resumir adecuadamente la extensa obra de este autor, aunque esto no significa que no pueda abordar crítica y cuidadosamente sus proposiciones constitutivas. Mi interés por los escritos de Habermas no sólo radica en su utilidad para el historiador. Como hemos visto, la obra del filósofo ha sido utilizada de maneras diversas y antagónicas en la escritura de la historia, y los amplios horizontes y las percepciones específicas del pensamiento de Habermas han sido ampliados de forma imaginativa, sobre todo cuando el historiador las ha tamizado en la criba de las historias críticas y los pasados específicos.[36] En cierto modo, mis esfuerzos vinculan distintas consideraciones. No pretendo simplemente destacar los aspectos verdaderamente significativos de su obra y criticar

[34] Richard Rorty, "Philosophy without principles", en W.J.T. Mitchell (ed.), *Against Theory: Literary Studies and New Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 135. Al mismo tiempo, estos puntos de vista tal vez deban relacionarse con la importancia de prestar atención a la forma en que, en los mundos sociales, lo "inimaginable" es "imaginado", un tema que se aborda posteriormente en esta introducción. Dicho esto, en lo antes expuesto no deben ignorarse las dificultades que pueden acompañar la reducción de Rorty de lo epistemológico a lo político. Véase Bourdieu, *Pascalian Meditations*, pp. 110-111.

[35] Más allá de la arrogancia, piénsese en un "acto clasista" que incluyera estudiantes de orientaciones académicas y políticas distintas.

[36] Véase, por ejemplo, G. Eley, "Nations, publics and political culture: Placing Habermas in the nineteenth century", en Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*; y Veena Naregal, *Language Politics, Elites, and the Public Sphere: Western India under Colonialism*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2001. De hecho, en estos dos estudios se registran aspectos del espíritu crítico pero recuperativo en la lectura/escritura que he defendido.

sus puntos débiles, lo cual también se podría hacer con las obras de otros intelectuales. Más bien, lo que intento es indicar procedimientos de lectura/escritura que, crítica y cuidadosamente, permitan analizar las suposiciones constitutivas de las tareas intelectuales, a la par que, cuidadosa y críticamente, confirmen sus posibilidades formativas. Esto significa que resisto la tentación de desenmascarar sarcásticamente las contradicciones esenciales de un estudio o de desmitificar con ligereza sus ambivalencias concomitantes. Lo que pretendo es rastrear la forma en que las características antagónicas de un ensayo o de un libro, de una antología o de un *corpus* más amplio, puedan incluir las condiciones precisas de sus posibilidades. Esto significa que el entrelazamiento de discursos simultáneos en lenguajes diferentes en una obra, lejos de ser indicio de errores analíticos, puede revelar sus límites esenciales y sus posibilidades críticas, cada una apoyando o reconviniendo a la otra.[37] Es importante, por tanto, emprender el desafío de pensar mediante tales contradicciones y limitaciones.

Permítaseme concretar estas propuestas deteniéndome un poco más en otro influyente análisis sobre la modernidad, el cual expresa distintas percepciones sobre la categoría-identidad. Me refiero a un ensayo de Hans Ulrich Gumbrecht, de gran significación para la historia intelectual. Dicho ensayo es notable sobre todo por el análisis de la compleja historia del término "moderno", aunque también abarca cuestiones más amplias relativas a la modernidad.[38] El historiador alemán rastrea la "historia conceptual" del adjetivo "moderno" en Europa occidental, introduciéndose en forma imaginativa en un campo semántica y analíticamente rico. En particular descifra las intrincadas relaciones de dicha palabra y de la noción de lo "moderno" con otros términos y tradiciones, como lo "antiguo", lo "clásico" y lo "romántico" en los círculos intelectuales europeos a lo largo de los últimos siglos. Impícitamente, estos datos revelan que el rompimiento con el pasado que implica la idea de modernidad se ve so-

[37] Analizo estos temas concretamente en relación con la obra de Ranajit Guha —y, en forma más general, con el proyecto de Subaltern Studies—, en Dube, *Stitches on Time*. Véase también el capítulo 2.

[38] Hans Ulrich Gumbrecht, "A history of the concept 'modern'", en Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, trad. de Glen Burns, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992. Tal vez sea significativo que el propio Habermas cite a Gumbrecht en sus consideraciones iniciales sobre la conciencia del tiempo en la modernidad, en *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 8.

brepasado e incluso socavado por los significados polémicos de su pariente cercano, etimológica y conceptualmente, lo "moderno".

Sin embargo, no debemos detenernos aquí, ya que es igualmente importante la revelación de este autor sobre la forma en que el concepto "moderno" se rinde ante la categoría de "modernidad". Ahora bien, pronto se hace evidente que la exposición de Gumbrecht sobre el concepto de "modernidad" es del todo "inherente" a Europa. Esto no necesariamente representa un problema en sí —después de todo, se trata de la obra de un historiador de la Europa Occidental— pero por la naturaleza puramente interna del argumento, también revela su matiz ineludiblemente exclusivista. Así, la historia de Gumbrecht sobre la categoría de la modernidad no sólo pasa por alto las múltiples jerarquías de esta metáfora-entidad, que han sido interpretadas de diversas maneras en los registros conceptuales e históricos. También participa activamente en la concepción de la modernidad como perteneciente a Occidente, con lo cual apoya implícitamente y expresa explícitamente las jerarquías y las oposiciones jerárquicas de una modernidad exclusiva. No cabe sorprenderse de que una Europa/Occidente ahora imaginaria y amplificada, aunque tangible y penetrante, sea reificada e hipostatizada en la historia, en la modernidad y en el destino de todas las sociedades, culturas y pueblos.[39] ¿Estoy exagerando? He aquí la única pequeña concesión que sin ambigüedades hace Gumbrecht al mundo no occidental: "Al menos desde nuestra perspectiva [europea, euro-estadounidense, occidental], la modernización en los países subdesarrollados está… teniendo lugar en alguna etapa entre la *descolonización y nuestro propio presente*".[40]

Esta afirmación habla por sí sola, mostrando claramente sus propias complicidades. Pero mi presentación de alegatos aún no concluye (ya

[39] Esta penetrante proyección "metageográfica" se ha desarrollado de diversas maneras, desde las que son claramente agresivas hasta las aparentemente benignas, todas ellas insertadas en la teoría de la "modernización", aunque también ubicadas en los intersticios del pensamiento social y político de Occidente. Como analizo en el capítulo 7, esta proyección también presenta articulaciones contradictorias en diferentes expresiones de la "tradición" que cuestionan la "modernidad" al revertir la importancia moral de sus jerarquías y de sus oposiciones constitutivas. Reconsiderar rigurosamente la modernidad implica tomar en cuenta tales oposiciones, jerarquías y omisiones. Véase, por ejemplo, Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990; y Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*.

[40] Gumbrecht, "A history of the concept 'modern'", p. 108.

que nos ocupamos de este asunto, permítaseme repetir que yo no busco culpables o inocentes). Sería demasiado sencillo apoyar la genealogía que Gumbrecht ofrece sobre el término "moderno", al mismo tiempo que se rechazan sus supuestas "etapas" de la modernidad. La tarea más desafiante —la cual he tratado de indicar mediante mi lectura/escritura— consiste en rastrear la formidable intercalación de estas tendencias antagónicas que no sólo apuntalan el texto, sino que explican el hecho de haber sido escrito. Tales intercalaciones revelan la forma como las tendencias hermenéuticas de algunos "historicismos" que desafían las proyecciones esquemáticas de la palabra "moderno" se entrecruzan con el "historicismo" desarrollista que ahora presenta la "modernidad" mediante principios "gradualistas". El entrelazamiento de los dos tipos de historicismo no sólo puede ayudar a abrir el debate sobre la naturaleza misma del historicismo, sino que también puede servir para explorar en espacios concretos las tendencias hermenéuticas, los imperativos desarrollistas y las implicaciones analíticas, así como las continuas complejidades presentes en la médula del historicismo.[41] Para abordar el ensayo es necesario evitar las tentaciones de despedazar lo aparentemente bien cosido y terminado. Más bien, es necesario seguir lo cosido de manera dispareja, encontrar las fisuras que contiene, como si dijéramos, las puntadas separadas de las diversas porciones de tela, lo cual no es diferente al entecruzamiento antagónico de las temporalidades heterogéneas en la tela de la modernidad. De hecho, para realizar esto sería necesario prestar atención al entrecruzamiento contradictorio y fortuito de los mundos sociales y de las percepciones académicas, sobre todo en los diseños de la modernidad. Después de todo, la revelación hermenéutica de Gumbrecht acerca del término "moderno" descansa en el esclarecimiento de los "detalles", que constituyen hechos sociales de gran relevancia en los mundos cotidianos y los cuales resulta imposible unir en esquemas sencillos. Sin embargo, los supuestos gradualistas que conforman la percep-

[41] Para un análisis de amplio espectro sobre la interrelación entre la hermenéutica, la filosofía y el historicismo en los siglos XVIII y XIX, véase Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998. Una aguda crítica a lo que he denominado historicismo desarrollista, que se inicia en el siglo XIX, aparece en Chakrabarty, *Provincializing Europe*. Los fuertes argumentos relativos a la naturaleza del historicismo presentan ciertas relaciones: un estudio como el de Gumbrecht, que une distintas tendencias historicistas, puede posibilitar un diálogo sobre las diferentes articulaciones del historicismo, que aunque sean antagónicas, pueden coincidir.

ción de Gumbrecht sobre la modernidad son por igual atributos de la sabiduría académica, del sentido común cotidiano y de su interrelación continua.

Descartar a los antagonistas en la interlocución resulta sencillo y de hecho acaba siendo incluso adictivo. Debatir críticamente los argumentos contrarios requiere esfuerzo y propicia conversaciones animadas. Lejos de ser perogrulladas, estas consideraciones conforman la manera en que abordo la lectura y la escritura, el pensamiento y la enseñanza —pero también la conversación y la amistad— en los ámbitos académicos y sociales. No cabe sorprenderse de que mis intentos de señalar procedimientos particulares de lectura/escritura por la formulación de preguntas polémicas acerca de la modernidad y las modernidades conlleven otras implicaciones críticas.

TEORÍA E HISTORIA

Por principio, los registros de la lectura y la escritura, así como las orientaciones hacia las categorías analíticas y los mundos sociales antes expuestos están íntimamente relacionados con una historia sin garantía, término acuñado por mí del que ya he hablado con anterioridad. En uno de los libros anteriores a éste, *Genealogías del presente*, había esbozado algunos de los atributos críticos de este concepto-metáfora. En dicha obra había señalado que hablar de una historia sin garantía no significaba demarcar un dominio (o discurso) particular de la empresa académica ni tampoco un estilo (o escuela) específico de escribir historia. Más bien, la historia sin garantía se refiere a ciertas actitudes específicas hacia el pasado y el presente, hacia los mundos sociales y sus interpretaciones críticas. Aquí quisiera ampliar un poco más las cuestiones y los procedimientos de la historia sin garantía, concentrándome en aspectos estrechamente relacionados con el análisis anterior.[42]

Durante largos años, los esquemas académicos y las percepciones cotidianas se han basado en proyecciones y en propuestas de progreso en el pasado, y en derechos y expectativas de desarrollo en el presente. Como formas de observar, métodos de imaginar, maneras de sentir, estructuras de sentimiento y matices de la experiencia —en otras palabras, como he-

[42] Los siguientes tres párrafos se basan en Dube, *Stitches on Time*.

chos en bruto de los mundos sociales—, tales proyecciones y tales expectativas constituyen precisamente la garantía de la historia bajo la modernidad. Los términos y condiciones de esta garantía apuntalan lo que comúnmente se entiende como los escándalos del Occidente y de la nación. Más tarde regresaré a este punto, especialmente en el epílogo. Lo que cabe destacar es que una historia sin garantía permite la posibilidad de cuestionar las garantías del progreso en los regímenes sustentados en la modernidad y de utilizar las proyecciones y presuposiciones, los escándalos y los esquemas que la modernidad del progreso produce y sostiene.

¿Cuáles son los procedimientos implicados aquí? Una historia sin garantía comparte los esfuerzos más generales y actuales, que anuncian un "cambio ontológico" en la teoría contemporánea. Tal cambio es "el resultado de una propensión cada vez mayor a cuestionar más cuidadosamente las 'entidades' que nuestras formas típicas de observar y de actuar en el mundo moderno presuponen".[43] Por un lado, las concepciones, las proposiciones y las afrentas cuestionadas por una historia sin garantía no se plantean como simples objetos de conocimiento ni se tratan como meras aberraciones ideológicas en espera de su exorcismo inevitable o irrevocable por obra del conocimiento presciente, ya sea mediante el engrandecimiento de la razón o mediante la conveniencia de las críticas de la ideología. Antes bien, se entienden como las condiciones del conocimiento, las entidades y las coordenadas que sustentan los mundos que habitamos, exigiendo una articulación crítica. Por otro lado, este reconocimiento está influido precisamente por las perspectivas "antifundacionales", aunque difiere de ellas en el sentido de que se refieren básicamente a la anulación de los "fundamentos" del conocimiento/poder y a la deconstrucción de la "metafísica" del poder/conocimiento, sea sugiriendo una resistencia enérgica a los mundos sombríos que han existido, sea insinuando una resignación heroica ante las terribles verdades de la actualidad. Esto significa que hay cierto cambio de la "carga intelectual originada por la preocupación por lo opuesto y deconstruido" hacia lo que es igualmente comprometedor "que debe articularse, cultivarse y afirmarse tras su ocurrencia".[44]

[43] Un cambio de este tipo, por lo tanto, se basa en "un compromiso con la existencia de ciertas entidades" implicadas en la afirmación de una teoría. White, *Sustaining Affirmation*, pp. 4-5.

[44] *Ibid.*, p. 8.

En general, las características de una historia sin garantía están vinculadas inextricablemente a los términos de una "ontología débil". Aquí hay un reconocimiento simultáneo tanto del carácter discutible y contingente, como de la inevitable y necesaria naturaleza de las "conceptualizaciones fundamentales del ser, del otro y del mundo".[45] No se trata simplemente de denostar lo universal, de defender *a priori* lo particular, sino de prestar cuidadosa atención a las interrelaciones de estos dos enfoques, con sus exclusiones fundamentales y sus contradicciones constitutivas, que radican en el núcleo de su presencia penetrante y de sus reclamos urgentes.[46] Esto implica, además, una meticulosa consideración de las categorías analíticas de origen académico al unirlas a las configuraciones cotidianas de estas entidades, a los términos demandantes de los mundos cotidianos, sin privilegiar a ninguno de los dos, pero exponiéndolos cuidadosamente con base en su articulación crítica. Mediante tales procedimientos de cauteloso cuestionamiento, de afirmación tras el cuestionamiento, una afirmación que sin embargo está abierta a la revisión, la historia sin garantía abre la posibilidad de colocarle un espejo a las suposiciones, a las categorías y a las entidades que sustentan nuestros mundos sociales. De hecho, apunta en particular hacia las concatenaciones de temporalidades coetáneas pero diversas, y de historias heterogéneas pero sobrepuestas en el núcleo del pasado y del presente.

Dicho esto, sería precipitado considerar los términos y los registros de una historia sin garantía como un empeño enteramente cerebral, un asunto analítico sin fin. En cambio, las actitudes y los procedimientos antes expuestos cuestionan de manera general lo que Pierre Bourdieu ha llamado "la razón escolástica". Ésta es la penetrante perspectiva que implica "una ignorancia (activa o pasiva) no sólo de lo que sucede en el mundo de la práctica… sino también de lo que ha de existir, de forma simple, en el mundo".[47] En este caso, no tenemos que estar de acuerdo con la inter-

[45] *Ibid*. Esto significa además que mi propuesta de una historia sin garantía, empleando los términos de una ontología débil, toma en cuenta y también amplía las sensibilidades y los pasos de la crítica "posfundacional".

[46] Para expresiones hasta cierto punto diferentes de tales actitudes, cf. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, y White, *Sustaining Affirmation*. Véase también Mitchell, "The stage of modernity", y Michel-Rolph Trouillot, "North Atlantic universals: Analytical fictions, 1492-1945", en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, pp. 840-857, y el capítulo 6 de este libro.

[47] Bourdieu, *Pascalian Meditations*, p. 15.

pretación implícitamente instrumentalista de Bourdieu referente a los límites de la reflexión en "las capas bajas del espacio social", con su injustificado y polémico rechazo a la filosofía o con su aseveración de que en todos los casos "el punto de vista" escolástico necesariamente "implica una ignorancia más o menos triunfal de [su propia] ignorancia".[48] Más bien, es importante reconocer que Bourdieu señala con acierto la forma en que estas tendencias, enormemente expandidas, a menudo limitan sus propias condiciones de posibilidad. Esto sirve para revelar las características clave de tales orientaciones. En primer lugar, al adoptar dichas orientaciones se investigan de manera insuficiente las propias suposiciones. En segundo lugar, se toma en cuenta lo social y lo político en función de su propio "debe", sólo para rechazar cualquier "es" conflictivo (tanto en la academia como en el mundo). Por último, se utilizan imperativos aparentemente "éticos" que con frecuencia condenan lo "concreto" a causa de su oscuridad, en realidad de su cotidianidad, ya que la contingencia, la disensión y la contradicción de los mundos sociales sólo pueden aparecer como distorsión y carencia cuando se conciben frente a imágenes inmaculadas. Todo esto significa que tales perspectivas constantemente dan a entender lo que Johannes Fabian ha denominado el "desprendimiento progresivo de la razón y del conocimiento", desprendimiento que a menudo se apoya en una "retirada ascética del mundo", tal como se experimenta por medio de los sentidos. Esto es, una ciencia "sin sentidos".[49]

Ahora bien, una historia sin garantía comparte las propuestas como las de Bourdieu y de Fabian, a su manera, con el fin de cuestionar las proyecciones persistentes de la visión disgregada del "ninguna parte" que se convierte en la perspectiva tangible del "todas partes"; con el fin de articular éticamente el (auto)cuestionamiento de las premisas y de las proposiciones del conocimiento y del mundo en su propia práctica; por último, con el fin de entretejer los atributos esencialmente sensoriales y los aspectos densamente conformados del pensamiento y de la vida en la trama de la narrativa y la teoría. Las tendencias hermenéuticas se entreveran con las consideraciones críticas, de modo que los cuestionamientos cuidadosos de los mundos sociales y sus percepciones académicas aparecen entrelazados con los relatos propios de la diversidad y de la diferen-

[48] *Ibid.*, pp. 15, 17 y *passim*.

[49] Johannes Fabian, *Out of our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. xii-xiii.

cia en estos ámbitos. Esto significa que no se da ni una eliminación de los detalles, asimilándolos a los infinitos ejercicios analíticos de desanudar y desenmascarar, ni una exaltación de las particularidades, presentándolas como encarnaciones innatas de la alteridad y de la diferencia. Mediante el engranaje con los supuestos constitutivos de las percepciones académicas se presta atención por igual a sus texturas y a sus detalles; y el nuevo enfoque y el reconocimiento de categorías y de mundos del pasado está estrechamente relacionado con el cuestionamiento y la confirmación de conceptos y entidades del presente. Esto implica también que se reconoce y se apoya el importante señalamiento de Elizabeth Povinelli de reafirmar críticamente

> una ciencia sociológica del "deber ser" a fin de desarrollar una etnografía [o una interpretación] no simplemente de los estados de disposición y modalidad, de proposicionalidad y obligación, así como de posibilidad y necesidad morales, sino también de las condiciones de su surgimiento y de su transformación… [consignando particularmente que en los mundos sociales] lo inimaginable es imaginado.[50]

HISTORIA Y TEORÍA

Con lo expuesto antes, deben haber quedado expresadas mis orientaciones favoritas hacia la historia/teoría, así como mis procedimientos preferidos de lectura/escritura. Al mismo tiempo, soy consciente de que los historiadores tienen diferentes actitudes hacia la teoría, actitudes que están estrechamente relacionadas con su forma de leer y escribir. Algunos historiadores se obstinan en encerrarse en la conocida protección de la teoría, mientras que otros simplemente se deshacen de su insoportable carga. Algunos utilizan la teoría como un recurso para plantear sus trabajos, sobre todo al inicio de alguna obra, mientras que otros tratan de introducir los principios de la teoría en el cuerpo de las narraciones históricas. Algunos se valen estratégicamente de la teoría para rebatir, mien-

[50] Elizabeth A. Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham y Londres, Duke University Press, 2002, p. 31. Véase también John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Nueva York, The New Press, 2000, especialmente pp. 105-139.

tras que otros escogen algunas propuestas que la teoría proporciona. Ahora bien, no soy tan ingenuo ni tan vanidoso para sugerir que mis propias orientaciones de lectura/escritura y de historia/teoría —incluyendo las propuestas de una historia sin garantía— deberían ser adoptadas en forma generalizada por los historiadores (y por otros estudiosos) con el fin de salvar, recuperar y renovar la disciplina (y las humanidades). Al mismo tiempo, quisiera señalar los límites precisos de los procedimientos de la lectura/escritura que encuentran usos instrumentales en la teoría. Tal intento puede parecer basado en un rechazo analítico a los términos y matices de los argumentos de los contrincantes; puede parecer que carece de generosidad hacia las posibilidades de la corriente antagónica, y, por último, puede parecer un intento por eliminar totalmente la necesidad de examinar las propias suposiciones. Ya que yo he escrito contra tales actitudes, es preciso examinar su verdadero significado.

En armonía con el resto de este capítulo introductorio en el que se ha entreverado lo anecdótico con lo analítico, lo narrativo y lo teórico, me concentraré en una sola obra recién publicada de Nandini Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*.[51] De entrada podemos afirmar que es un libro denso y pleno, una importante fuente de referencia para los procesos, las planes de acción y la políticas que afectaron a los pobres de las ciudades del norte de India durante los años de entreguerras. En realidad, la fuerza de la obra de Gooptu radica en la forma en que reúne una variedad de temas relativos a los pobres urbanos —temas que convencionalmente se tratan en forma separada—, para lo cual utiliza archivos oficiales y fuentes secundarias. Desde mi punto de vista, los logros de la obra consisten en la revelación de una gama de fuerzas y de procesos de las políticas institucionalizadas presentes en las ciudades del norte de India en los años de entreguerras, así como en la indagación de ciertos aspectos de las respuestas que los pobres ante el desarrollo que estaba en proceso. Con sus aciertos y sus debilidades, el estudio plantea interesantes aspectos relativos a la imaginación histórica y a la historiografía contemporánea.[52]

[51] Nandini Gooptu, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[52] Para una apreciación y una crítica más generales de la obra, incluyendo sus argumentos y sus fuentes, véase Saurabh Dube, "Poor protagonists", *Economic and Political Weekly*, 42, 18 de octubre de 2003, pp. 4448-4453.

Lo que pretendo abordar aquí es la naturaleza de la lectura de Gooptu y sus orientaciones hacia la teoría. Recuérdese que al analizar diversas actitudes de los historiadores hacia la teoría, mencioné que mientras algunos historiadores se valen estratégicamente de la teoría para rebatir, otros escogen propuestas específicas que ésta ofrece. En la obra de Gooptu se conjuntan los atributos esenciales de estas dos actitudes —entre las múltiples permutas y diversas combinaciones respecto a la teoría presentes en la práctica actual de escritura de la historia. Gooptu escoge aseveraciones específicas (de Nicholas Dirks sobre las controversias en el ritual y de Rosalind O'Hanlon sobre las características de la práctica, por ejemplo), que resultan esenciales para su análisis. Pero al mismo tiempo, a la manera de su actitud original ante la teoría, el libro vuelve una y otra vez a las acusaciones de suposiciones "esencialistas" de la autonomía de la subalternidad y de concepciones "primordiales" de la conciencia religiosa, como ancladas en los escritos de los estudiosos de la subalternidad y sus aliados.[53] Pero Gooptu se vale de estos aspectos para elaborar sus propios argumentos, para llevar agua a su molino.

Tales registros conllevan profundas limitaciones. Por principio, la crítica de Gooptu a los estudios subalternos es rigurosamente evocadora de las discusiones que sobre ese proyecto se llevaban a cabo hace más de una década; esto es, su crítica no sólo es ya demasiado trillada —reiterativa hasta la médula—, sino inadecuada e inexacta. Ahora bien, yo creo que las dos décadas de trabajo de los estudios subalternos deben ser entendidas como una etapa que implicó dificultades y disputas. No obstante, este tiempo sirvió para analizar el proyecto, a menudo replanteando sus premisas constitutivas y otras veces, al señalar sus callejones sin salida, sugiriendo nuevas rutas.[54] Pero no es necesario estar de acuerdo con tal orientación —que podría parecer demasiado gnóstica a algunos y demasiado amplia a otros— para admitir que los estudios subalternos han experimentado transformaciones decisivas durante su largo viaje. Al ignorar en general esto, Gooptu engloba diversos momentos y enfoques como parte del proyecto, cosificando lo que aparece como los "principios esenciales" de los estudiosos de lo subalterno. Esto no sólo interpreta de ma-

[53] Para una exposición de los estudios subalternos, véase, por ejemplo, Dube, *Sujetos subalternos*, capítulo 2.

[54] Para una lectura como ésta sobre los estudios subalternos, véase Dube, *Stitches on Time*.

nera deficiente las contribuciones de los primeros escritos a las cuestiones de la subalternidad y del nacionalismo, sino que pasa por alto la revisión crítica de las primeras propuestas del proyecto referentes a la autonomía, a la comunidad y a la nación. Por lo que respecta a las inexactitudes específicas, he aquí dos ejemplos: a pesar de que en la obra se alega lo contrario, Partha Chatterjee, en su libro *The Nation and its Fragments*, sitúa críticamente el concepto-entidad de la comunidad *en* la modernidad; y *sí*, Peter van der Veer investiga la interrelación entre religión y nacionalismo en el sur de Asia, pero en este caso *no* se centra —como arguye la autora— en el "excepcionalismo" indio, puesto que su propósito más general es cuestionar *a priori* las hipótesis sobre la separación innata entre la religión y la política constitutivas de Occidente. No soy quisquilloso ni defiendo ciertos proyectos académicos específicos. Antes bien, evito tanto la mera celebración como el rechazo apresurado de los estudios subalternos que abundan en la academia —que en realidad se ubican en las líneas ya mencionadas en esta introducción; mi sugerencia es que una lectura ética de cualquier obra intelectual debe cuestionar con cuidado sus propuestas, al mismo tiempo que reconocer sus posibilidades.

Pero éste es precisamente el problema. La crítica que Gooptu hace de sus adversarios intelectuales son demasiado mordaces, tanto en el tono como en el propósito. Por ejemplo, aunque la autora recoge algunas observaciones específicas de historiadores de la subalternidad, en general las considera excepciones aisladas de la línea general de naturaleza obstinada de este proyecto colectivo. Esto significa que Gooptu no aprecia en absoluto las posibilidades abiertas por los estudios subalternos. Puede discutirse que tales posibilidades fundamenten la creación del espacio mismo en donde se desarrolla el análisis de Gooptu. Esto es cierto sobre todo en la concurrencia que tiene lugar en su obra de orientaciones opuestas: por un lado, las predilecciones tempranas de la historiografía de la Escuela de Cambridge sobre Asia meridional, la cual hace hincapié en la supremacía de la élite en la conformación de la política y, como consecuencia, pone en duda la subalternidad como tema significativo de la historia. Por otro lado, los estudios históricos sobre la política popular —desde la historia social de los trabajadores en la Inglaterra del siglo XIX hasta las descripciones de los grupos subalternos en el subcontinente indio—, que destacan la importancia de tales temas para el estudio académico. No obstante, la autora no admite la posibilidad de que en su estudio se produzcan percepciones novedosas o crisis productivas por la intercalación de enfoques

opuestos. En cambio, la obra llega a insinuar sus imposibles inmaculados orígenes y propósitos.

Los rasgos opuestos del libro descansan en la fascinación de Gooptu por la *política* como clave universal, como la categoría de las categorías. Arguyendo contra la supuesta importancia que sus oponentes académicos otorgan a la "religión" y a la "tradición", Gooptu recurre a la noción de *política*, la cual, según ella, ha desempeñado un papel destacado en los diferentes lenguajes de la religión y la casta, la comunidad y el nacionalismo. Ahora bien, aunque es acertado que la política se inscriba en un cuadro general, surge la pregunta de cómo se concibe la política en el libro. Sin entrar en los asuntos lógicos (y epistemológicos) de lo que *no* es la política en la obra de Gooptu, lo que me preocupa es la forma en que la política aparece como un concepto *a priori* en el libro. Esto significa que en el estudio la *política* aparece como un concepto, un proceso y una práctica ya conocidos, como el terreno siempre preparado y como el impulso reflejo esencial del estudio. Además, este recurso apriorístico dispone y orquesta, calibra y contiene los argumentos y las aseveraciones contenidas en el libro al representar a los pobres y a sus dirigentes como actores pragmáticos. En otras palabras, en manos de Gooptu, las diversas respuestas de los pobres a la dominación, sus acciones contra la autoridad e incluso sus contradicciones aparecen como los *objetos* mismos de una conciencia exclusiva del historiador-analista. Esto está muy lejos de presentar a los pobres como *sujetos* de razones heterogéneas —nunca simplemente autónomos, sino insertados en el poder y en su productividad, aunque tengan características propias.

Los procedimientos de Gooptu tienden a cancelar el campo de la política en lugar de allanarlo. Esto se debe a que los significados y los matices de la política se subordinan a las garantías que ofrece el contexto histórico, a las certezas de un registro autorizado de archivos y, sobre todo, a la garantía que ofrece la política misma, la cual se concibe en el crisol del sentido común que plantea problemas tanto epistemológicos como políticos. Todo esto socava los propósitos de Gooptu para establecer percepciones "no teológicas" de clase, de identidad y de nación. Además, esto mina su deseo de rastraer "las tentativas ontológicas [de los pobres] para imaginar el ser y su relación con el mundo y con los otros".[55] Por último, aunque la casta, la religión y la comunidad aparecen en su

[55] Gooptu, *Politics of the Urban Poor*, p. 143.

obra como formas históricas cambiantes, su esencia, no obstante, se fundamenta exclusivamente y en forma evidente en la política; ambos ponen en movimiento estas categorías-entidades, aunque no se indagan de manera adecuada sus connotaciones.

El problema radica en que, siguiendo la tendencia de los historiadores que se basan fundamentalmente en documentos, Gooptu tiende a formular los mundos sociales de acuerdo con los datos de las fuentes autorizadas. Así, los perfiles de los mundos sociales a menudo se empobrecen por las estipulaciones de las fuentes, dando lugar a procedimientos en los que la necesidad (y la invención) de los archivos y la creencia (y la tarea) analítica, implícita y calladamente, se retroalimentan. Como consecuencia, las tensiones que tales procedimientos producen tampoco concuerdan con el tono didáctico que adopta el trabajo académico de Gooptu. Esto se debe a que, en tanto los requerimientos del planteamiento de los temas de investigación se ven anulados por la necesidad de ofrecer respuestas infalibles, la naturaleza formativa de las tensiones teóricas queda menospreciada por una escritura formal. Desde luego, tales temas van más allá de la obra de Gooptu, que penetra incesantemente en nuestro sombrío mundo y que no tiene un exorcismo fácil.

La oposición de Gooptu a una determinada serie de propuestas teóricas —atribuidas a los estudiosos de la subalternidad y a sus seguidores de la antropología— como medio básico y explícito de plantear sus enfoques y argumentos está relacionada con sus proyecciones apriorísticas de la política. Tales proyecciones abarcan, en forma general, orientaciones hacia lo analítico y lo empírico. Entre éstas, podemos citar su indiferencia a las tensiones teóricas; su recelo y su timidez hacia el método y el concepto; su tendencia a explicar los mundos de los trabajadores pobres como extraídos de los archivos del Estado. Esto da como resultado que, en la obra de Gooptu, además de que el lector se pierde en un revoltijo de detalles, las cuestiones decisivas están circunscritas en un contexto muy limitado; los supuestos básicos estén insuficientemente desarrollados; que no se admitan los límites del tema, y que no se preste atención a los cabos sueltos de la exposición.

Reconozco que son palabras fuertes, comentarios mordaces. No obstante, mi propósito no es el de encasillar una tarea académica seria. Antes bien, acorde con las actitudes hacia la lectura/escritura y hacia la historia/teoría que he descrito, mis palabras tienen la intención de suscitar una conversación animada. En las discusiones, como en la amistad,

ser generoso no implica ser acrítico, sino registrar las potencialidades. Al acercarse a un texto, en vez de sólo criticarlo o alabarlo, y entonces irritarse por una cosa (o por otra) en el texto, es necesario prestar atención a los temas que presenta el estudio y analizar sus problemas y sus aciertos a fin de determinar sus potencialidades. Es preciso estar atentos al equilibrio entre el reto de la academia y el quehacer historiográfico. Es necesario rechazar la tentación de la aparentemente perturbadora pero del todo tranquila tregua entre la labor académica común y la práctica crítica de la historia.

BUEN VIAJE

Es un placer para mí invitar al lector o al observador a embarcarse en un viaje —o, mejor dicho, en un paseo— a través de los capítulos de *Historias esparcidas*. Habiendo ofrecido al principio de esta introducción un mapa general del recorrido, no es mi intención detenerme más en la descripción de esos territorios. Sólo espero que los panoramas que aparezcan frente a los viajeros correspondan a las promesas hechas. Tales expectativas me han acompañado durante la escritura del libro. Después de todo, al cuestionar *pero también* al afirmar, una historia sin garantía conlleva sus propias esperanzas y deseos, sus propias ansiedades y promesas. Todos ellos están expuestos a revisión, pero ya habitan el mundo.

RETRATOS PERSONALES

LAZOS QUE UNEN

El título de este capítulo no es ambiguo. Refleja los lazos de un historiador hijo que escribe sobre su padre antropólogo.[1] No obstante, los lazos que se invocan también son los de la "tribu", de la aldea y de la nación, todos los cuales unen la obra de S.C. Dube.[2] Dichos vínculos, que aunque sean de diversa índole a menudo están imbricados, se presentan aquí mediante el reconocimiento de las intensas contradicciones de un sujeto académico y de la compacta sensibilidad de sus mundos sociales, todo lo cual lo expreso valiéndome de las pautas de una historia sin garantía.

PRIMERAS CONSIDERACIONES

Cuando Shyama Charan Dube murió, en febrero de 1996, a la edad de 73 años, dejó tras de sí un conjunto de obras y una esfera de influencia que abarcaban casi medio siglo y que comprendían diversas disciplinas, lenguajes y ámbitos. Iniciado en la academia por medio de la antropolo-

[1] Por razones obvias, me fue muy difícil escribir este capítulo. Por causas que aún no están del todo claras para mí, tuve una enorme resistencia a escribir sobre algunos detalles. Deseo agradecer a Ishita Banerjee por su apoyo y comentarios a lo largo de todo el proceso y a Leela Dube tanto por contestar mis preguntas como por sus minuciosas aportaciones. También agradezco las entrevistas/conversaciones con Leela Dube, T.N. Madan, André Béteille, Yogendra Singh y McKim Marriot. Las discusiones con Purushottam Agarwal, Michael Herzfeld, David Lorenzen y Anupama Rao contribuyeron a poner las cosas en perspectiva.

[2] Estoy consciente de la naturaleza problemática del concepto-entidad de la "tribu", sobre todo porque surgió de la interrelación entre las interpretaciones coloniales y los usos de la élite y de la clase media indias. No obstante, el término ha sido utilizado por antropólogos como S.C. Dube, por etnógrafos que han registrado las limitaciones del término, pese a que lo empleaban de manera acrítica. Ya asentado esto, en el capítulo se usa la categoría en forma crítica, reflexiva, lo cual se hace evidente por el hecho de que se escriba entrecomillado.

gía tribal de la década de 1940, Dube desempeñó un papel fundamental en el *boom* que experimentaron los estudios sobre aldeas en la década de 1950. Durante los años sesenta combinó las tareas académicas con las administrativas; ocupó altos puestos en la burocracia académica en las décadas de 1970 y 1980, y se dedicó a escribir textos de cultura y política en hindi después de mediados de 1980. En ninguna de esas etapas es posible encasillar en campos definidos las actividades de Dube, ya que abarcaban diversas esferas. Su vida y su obra se conformaron por la interrelación entre lo cosmopolita y lo vernáculo, a la par que estos espacios se vieron imbuidos por un giro distintivo y una importancia particular. Al escribir como hijo y académico, como crítico y admirador, y prestando atención a una advertencia que Arthur O. Lovejoy hizo unas décadas atrás, creo que sería un error abordar la obra y la vida de S.C. Dube como si fuera "de una sola pieza".[3] Más bien, la contribución y el legado de Dube son el resultado de una carrera dinámica, aunque con altibajos, de una vocación productiva, aunque dividida, y de una vida lograda, aunque con posibilidades no enteramente realizadas.

Mi propósito en este capítulo, más que interpretar lo escrito en torno a la contribución de Dube a las disciplinas de la antropología y de la sociología, es analizar aspectos de su vida y de su obra, es decir, los atributos de una biografía intelectual. En cuanto a esto, creo que es importante considerar las tensiones interiores que se reflejan en las características y en los matices de la vocación de Dube, así como los términos de su escritura, tensiones que van de las fluctuaciones y las dudas a las yuxtaposiciones de sensibilidades opuestas e ideas contrarias; de las continuidades subterráneas relacionadas con contradicciones productivas a expresiones de ambigüedad y a la contención de ambivalencias. Por un lado, para mi tarea tomo en consideración lo aprendido en estudios sobre la historia de la antropología (por ejemplo, Stocking, 1992 y 1995; Vincent, 1990; Tambiah, 2002; véase también Peirano, 1998), a la par que me interesa el tema de la comprensión de un académico por la antigua colonia y la nueva nación. Por otro lado, tengo presentes las obras que analizan la conjunción de la etnografía y la biografía (por ejemplo, Herzfeld, 1997; Orlove, 1995; Reed-Dahanay, 1997; Battaglia, 1995), y que

[3] Desde luego que Lovejoy (citado en Kern, 1983, 10) hablaba de la lectura de textos, lo cual se puede ampliar a los relatos de vidas. Sobre este tipo de conjunciones, véase, por ejemplo, S. Dube (inédito).

sin embargo conservan un enfoque histórico, intercalando lecturas históricas con sutilezas antropológicas. Dirimiendo y combinando estas orientaciones, busco cómo narrar de manera adecuada una biografía intelectual, evitando la estratagema de una narración distante y sacrificando el derecho a la intimidad fácil. Al mismo tiempo tengo presentes los propósitos del capítulo en la narración de una historia. Me centraré en las primeras cuatro décadas de la vida de Dube, durante las cuales se publicaron tres importantes libros suyos. Basándome en este análisis y tomando en cuenta las limitaciones de espacio, hacia el final del capítulo plantearé algunas cuestiones concernientes a la carrera y a los escritos posteriores de Dube.

PRIMEROS AÑOS

Shyama Charan nació en la población poco conocida de Seoni (en las Provincias Centrales) el 25 de julio de 1922 en el seno de una familia de situación económica holgada, siendo el único hijo de Dharma y Mool Chand Dube. Aunque existían estrechos lazos con la casa ancestral de Narsinghpur, cerca de Jabalpur, tras obtener el grado de licenciado en agricultura, Mool Chand Dube aceptó un puesto transferible como funcionario de rango medio en el Departamento de Agricultura del Gobierno de las Provincias Centrales. Sin embargo, no conservó este empleo durante mucho tiempo. Poco después del nacimiento de su hijo, estando en Seoni, tras un comentario racista de un superior británico, Mool Chand Dube renunció a su puesto en el Departamento de Agricultura. Aunque esta valiente decisión había sido fruto del orgullo personal de Mool Chand, contó con el apoyo incondicional de su esposa.

Desde cualquier punto de vista, Dharma Dube fue una mujer fuera de lo común. Además de llamativa y hermosa —en el recuerdo de quienes la conocieron, pues no se conserva ninguna fotografía de ella—, también era una persona íntegra e inteligente, y su orgullo y su percepción política estimularon los registros familiares. Nacionalista ardiente, tras la muerte de Bal Gangadhar Tilak, Dharma, agobiada por la aflicción, se negó a comer durante cuatro días. Mientras vivió en Narsinghpur, como parte de la familia, había afirmado en forma callada pero decidida su dignidad ante una suegra obstinada y tiránica, cubriéndose en forma recatada la cabeza con la punta de su sari, pero negándose a escon-

der totalmente su rostro. Influida por los escritos sobre las nuevas mujeres hindúes en las revistas literarias en hindi de aquel tiempo, Dharma había ofrecido su apoyo y solidaridad a las nueras más jóvenes de la familia y del barrio. De hecho, a S.C. Dube le gustaba describir a su madre como "la primera feminista de la familia". De este modo, no resulta sorprendente que Dharma haya apoyado incondicionalmente a su esposo cuando éste renunció a un empleo que le ofrecía seguridad a costa de su dignidad, para después tener que aceptar un puesto de menor prestigio, sin los beneficios de una pensión, en una institución de carácter semigubernamental: la Corte del Servicio Tutelar de la división de Chhattisgarh de las Provincias Centrales.

Antes de la independencia de India, la región de Chhattisgarh se componía de las *khalsa*, áreas bajo la jurisdicción directa del gobierno imperial; de varios estados feudales, y de numerosos *zamindaris*, propiedades territoriales regidas por caciques menores que tenían un estatus semiindependiente: los *zamindares* (los caciques), quienes dependían del Comisionado Adjunto del sistema *zamindari*. Cuando un *zamindar* moría y su sucesor era un menor de edad, o cuando una propiedad era "mal administrada" o caía en la insolvencia, tales *zamindaris* quedaban bajo la jurisdicción de la Corte Tutelar. A mediados de la década de 1920, Mool Chand Dube asumió el cargo de administrador en la Corte del Servicio Tutelar y durante las siguientes dos décadas y media trabajó sobre todo como administrador en *zamindaris* como los de Deori, Pitora, Bilaigarh y Phingeshwar, todos ellos en el extremo occidental de Chhattisgarh.

Tales *zamindaris* se encontraban en su mayoría en regiones boscosas y tenían una población a la que un administrador colonial describía con el candor característico como "dispersa y atrasada, consistente principalmente en las simples tribus aborígenes" (Nelson, 1909, p. 310). Ahí fue donde el niño Shyama Charan cursó la educación primaria y donde tuvo su primer encuentro distante con las poblaciones *adivasi* (pueblos originales) de esas propiedades. Fue ahí también donde su madre le contó historias del *Mahabharata* y del *Ramayana*, relatos de líderes nacionalistas y leyendas de héroes hindúes, entre ellos de varios gurúes sikhs. Asimismo, ahí fue donde el propio Shyama publicó una revista, *Sevak*, escrita a mano en papel sin rayas, teniendo a su madre y a su padre como sus únicos lectores. Y fue ahí, rodeado de colinas y selvas, donde el pequeño Shyama, de apenas ocho años, perdió a su madre, joven y llena de vitalidad. Dharma, siempre adorada por su marido y por su hijo, murió

de tuberculosis, sin que ellos se le pudieran acercar en sus últimos días. Shyama Charan no sólo guardó vivos recuerdos de aquella época, de aquellos lugares, relatos y sentimientos, sino que tales recuerdos cobraron una fuerza evidente que marcó la vocación de Shyama y que rondó toda la vida de Dube.

Tras la muerte de Dharma, Mool Chand y Shyama, padre e hijo, reconstruyeron sus vidas fundadas en el dolor, en una tristeza compartida más que en un sufrimiento expresado. En ese entonces Shyama Charan estudiaba en escuelas alejadas de Chhattisgarh: primero en Narsinghpur, donde vivía con su abuela, y posteriormente en la Escuela Modelo de Jabalpur, residiendo en el internado. Durante las vacaciones escolares regresaba a la casa paterna, y allí los libros se convirtieron en sus compañeros durante los solitarios días del verano y las largas noches del invierno. Cuando se encontraba lejos de la escuela, pero incluso más cuando estaba en una casa habitada sólo por dos personas, con pocos conocidos y sin amigos alrededor, leía vorazmente. "Empecé con novelas populares de detectives —Robert Blake y Sexton Blake—, pero pronto pasé a la ficción más respetable y a la poesía en hindi, y posteriormente a los clásicos en lengua inglesa" (Dube, 1993, p. 24).[4] Las obras que leía, tanto en hindi como en inglés, incluían traducciones de otras lenguas indias y europeas. Pero leer no era todo. "Cuando aún estaba en secundaria, empecé a escribir y a enviar mis obras a las revistas" (*ibid.*). Entre estas primeras obras había textos sobre cine popular, cuya publicación fue motivo de inmenso orgullo para el adolescente Shyama Charan. En aquellos años su soledad también lo indujo a interesarse por el folclore de Chhattisgarh, región que habría de convertirse en la base de sus escritos y de su investigación durante la mayor parte de la década de 1940.

Shyama Charan, además de los trabajos obligatorios de lengua y literatura inglesas, aprobó el examen final de hindi. Esto último era una señal del nacionalismo naciente que se enfocaba a la posibilidad de que las lenguas indias se mantuvieran vivas, en contra de la suposición de que

[4] Este breve texto consiste básicamente en los recuerdos autobiográficos de Dube sobre sus tiempos en la antropología, la sociología y la administración académica. Lo he citado libremente en las primeras partes de este ensayo por dos razones: en primer lugar, al hacerlo, se destacan los recuerdos de Dube como sujeto, sobre todo cuando los pasajes se confrontan con otros materiales y recuerdos, estableciendo una interrelación entre los diversos términos; en segundo lugar, el volumen en el que aparece la parte relativa a Dube es a menudo difícil de encontrar a causa de la mala y torpe distribución.

el inglés era el único medio para el éxito. Aunque este examen fue bastante bueno, no obtuvo el resultado que se esperaba de él. Tres meses antes del examen se había enrolado como voluntario en la sesión del Congreso Nacional Indio realizada en Tripuri. En las reuniones, las maquinaciones de la vieja guardia y la marginación de los jóvenes en el Congreso atraparon la pasión y el sentido de la política juveniles de Shyama Charan.[5] El acontecimiento mismo le exigió una enorme cantidad de tiempo y de energía, dejándolo poco preparado para el rito final de transición que significaba la terminación de la secundaria. La decepción de su padre por los resultados del examen de su hijo se expresó en una sola frase: "No esperaba esto de ti".

INGRESO A LA ANTROPOLOGÍA

Para el grado intermedio, Shyama Charan fue a Raipur, donde ingresó en el Colegio Universitario de Chhattisgarh, afiliado a la Universidad de Nagpur. Allí conservó sus anteriores intereses extramuros. Durante su primer año escribió textos en hindi y en inglés sobre las canciones y los cuentos folclóricos de Chhattisgarh, textos que se publicaron en revistas como *Hans, Modern Review* y *Vishal Bharat*.[6] Un poco más tarde, al ampliarse el campo de sus intereses, Shyama Charan publicó un pequeño libro en hindi que contenía una recopilación de canciones folclóricas de Chhattisgarh. Según sus propios recuerdos, se encontraba preparando el terreno, en forma imperceptible, para su vocación antropológica.

> A partir del folclore me enfoqué hacia la gente y escribí sobre sus costumbres y tradiciones. El antropólogo que había en mí estaba tomando forma, aunque en aquel tiempo no sabía de qué se trataba la antropología. Por aquellos días establecí contacto con dos grupos tribales, los kamars y los

[5] Como es sabido, fue en la sesión realizada en Tripuri cuando Subhas Bose fue separado de su cargo después de haber sido reelegido presidente del Congreso Nacional Indio. Gandhi desempeñó un importante papel en esto (Sarkar, 1983, pp. 372-375.

[6] Sobra decir que éstas eran prestigiosas e importantes publicaciones periódicas de la época. *Hans* y *Vishal Bharat* eran los buques insignia en la escritura en hindi inspirados por Munshi Premchand y Hazari Prasad Dwivedi, respectivamente. Más tarde, Shyama Charan Dube recordaría su gran audacia al enviar sus artículos a estas revistas y su incredulidad y extraordinaria emoción cuando fueron aceptados para su publicación.

> bhunjias. Acudían a mi padre con peticiones o en relación con casos de la Corte que él estaba juzgando. Nunca pasaban la noche en una población o en un asentamiento de castas mezcladas, retirándose siempre a la selva de las cercanías. Me gustaban sus sonrisas tímidas y su franqueza. Los convencía de que cantaran, de que narraran historias y de que hablaran de su vida y de sus problemas. Inevitablemente estaba siendo arrastrado a la antropología (*ibid.*).

No obstante, fueron tiempos contradictorios, y Dube borró parte de los altibajos de aquella época de su memoria.

Durante su segundo año como estudiante en el Colegio Universitario de Chhattisgarh, Shyama estuvo a punto de morir a causa de una tifoidea. Su estado era tan grave, que el rector cerró el colegio por un día en su memoria. Pero afortunadamente sobrevivió. Su preparación para los exámenes intermedios consistió en que un amigo, Dashrath Chaube, le leyera los libros de texto y los complementarios. No obstante, Shyama Charan obtuvo calificaciones notables. Todo esto lo convirtió en una leyenda local en una población provinciana. No es sorprendente que quienes se hallaban en torno suyo consideraran que su futuro se encontraba en el Servicio Civil Indio (ICS, en sus siglas en inglés). No sabemos cómo veía Shyama Charan tal posibilidad en aquel entonces, pero lo que sí podemos afirmar es que quería brindarle a su padre una carrera universitaria espectacular. Después de terminar el grado intermedio, e inspirado por Ziauddin Khan, su maestro de civismo (y su amigo) en Raipur, en 1941 Shyama Charan se inscribió para cursar la licenciatura en ciencias políticas en la Universidad de Nagpur, por lo cual se fue a vivir y a estudiar en la ciudad capital de las Provincias Centrales. Su desempeño durante el primer año fue ejemplar, presagiando un futuro brillante.

Durante el movimiento Quit de la India, varias instituciones educativas cerraron, entre ellas la Universidad de Nagpur. Shyama Charan regresó a vivir con su padre y también visitó Raipur. Cuando se encontraba allí, en aquellos días emocionantes y tormentosos, Shyama Charan y un amigo suyo —probablemente del Colegio Universitario de Chhattisgarh— se involucraron en una travesura juvenil, la cual consideraron un acto de política nacionalista y su propia contribución para liberar a la India del gobierno británico: intentaron quemar un buzón de correos, y la policía los atrapó; el buzón era considerado propiedad de la Corona. A esto siguió un juicio penal, cuyos detalles ignoramos. La mayor parte de

la gente que lo conocía le concedió escasa importancia a los hechos, pero el propio Dube quedó muy afectado, negándose a hablar de ello hasta el final de su vida, tal como hacía con todos los recuerdos tristes. Shyama había decepcionado a su padre por segunda ocasión y además había arruinado sus propias certezas sobre su vida y su futuro.

De regreso en Nagpur, Shyama Charan analizaba ampliamente su tema elegido, leyendo sobre todo obras de reflexión política, al tiempo que andaba en busca de su vocación. Habiendo descartado el ICS como una posibilidad, pero considerando el periodismo como una opción, solicitó pedir el programa de la Facultad de Periodismo de la Universidad de Columbia. La otra alternativa en la que pensó fue la antropología, y trató de encontrar más información sobre el tema.

> La biblioteca de la Universidad de Nagpur no contaba con una colección rica en libros de antropología… *María Gonds de Bastar*, de Grigson; *Baiga*…, de Elwin; *Chenchus*, de Christoph von Fürer-Haimendorf, y *Kharia*, de Sarat Chandra Roy. Posteriormente se adquirió *Sociedad primitiva*, de Lowie. La formidable *Rama dorada*, de Frazer, también estaba en el acervo. Leí algunos fragmentos de estas obras sin comprender gran cosa (*ibid.*, pp. 24-25).

Le llegó una ayuda más concreta de una fuente inesperada:

> Por esa época tuve la oportunidad de conocer a K.B. Lall, quien estaba en ese entonces en periodo de prueba en el ICS… Había estudiado antropología para el examen del ICS en Inglaterra. Hablaba del ambiente de la antropología británica y de los debates en torno a los enfoques de Malinowski y de Radcliffe-Brown. Me sugirió como modelo de análisis *Crimen y costumbre*, de Malinowski, que generosamente me prestó. También me prestó otros libros. Mis ideas aún eran confusas, pero se estaba empezando a definir mi vocación… (*ibid.*).

De hecho, Shyama Charan al poco tiempo se decidió por la carrera de antropología, comenzando con el estudio de los kamars, tribu de cazadores, recolectores y agricultores por el método de tumba, roza y quema, como tema para su doctorado, que cursaría en la Universidad de Nagpur. Muchas de las personas que se preocupaban por él consideraron que ésta era una decisión aventurada y necia, en particular porque Shya-

ma Charan no sólo se había graduado con honores y había sido el estudiante número uno en el examen de licenciatura en ciencias políticas en la Universidad de Nagpur, programa de estudios difícil, considerado similar a una maestría de acuerdo con el programa de Madrás o de Oxbridge, sino además, porque en la universidad no se impartían antropología ni sociología como materias. No obstante, Shyama Charan obtuvo generosos apoyos para su proyecto de doctorado: la Beca de Investigación del Memorial del Rey Eduardo y, un poco después, la Beca del Memorial Morris, otorgadas por la Universidad de Nagpur. A. Sen, quien había popularizado la antropología y la sociología en Nagpur, sería su supervisor en el Departamento de Ciencias Políticas; además, se le recomendó que consultara a Verrier Elwin, quien había colocado a la India central en el mapa de la antropología.

PRIMER TRABAJO DE CAMPO

Dube había establecido contactos con los kamars en 1939, cuando había registrado sus canciones folclóricas y tomado notas relativas a su "vida y a sus estilos de vida". Gradualmente su colección de canciones kamars fue creciendo y su interés por la "cultura" de este grupo había aumentado, lo que le permitió publicar ejemplos representativos de las canciones y un breve relato de su forma de vida. Tal trabajo fue posible debido a sus continuas visitas a los asentamientos kamars, lo que le permitió adquirir un conocimiento del dialecto kamarí suficiente para su trabajo, aunque también conversaba en chhattisgarhí, que muchos de los miembros del grupo ya hablaban desde fines del periodo de entreguerras. Apoyándose en estos conocimientos, Dube (1951, p. x) comenzó su trabajo de campo para el proyecto de doctorado sobre los kamars en la segunda mitad de 1944, restringiendo su "campo a la parte meridional del distrito de Raipur, en Chhattisgarh, especialmente al *zamindari* de Bindranawagarh, aún bárbaro y atrasado".

Contando con la ayuda de los contactos que su padre tenía en la región, Dube se inició en el trabajo de campo acompañado por su amigo Dashrath Chaube y por un carretero y cocinero, Polu Kewat.

> Mi método de investigación era sencillo. Tenía que registrar todo lo que veía y oía. La pautas me las proporcionaban las monografías de consulta y

> las sagradas *Notes and Queries*, publicadas por el Real Instituto de Antropología. No tenía ninguna prisa por empezar a entrevistar a mis informantes. En cambio, empecé a observar las características físicas del asentamiento y su rutina diaria. Cuando los jóvenes salían a recolectar frutas, raíces y tubérculos, los acompañaba. También me sumaba a sus expediciones de caza y pesca. Generalmente cazaban presas pequeñas: conejos y ciervos ladradores y ocasionalmente un cerdo salvaje o un ciervo moteado. La pesca nocturna era especialmente emocionante. Asimismo, observé la ceremonia del sexto día para [un] recién nacido, dos bodas y un funeral. Tuve la oportunidad de presenciar varias etapas del método de cultivo de tumba, roza y quema. Cuando la gente se había abierto suficientemente, comencé a hacer preguntas. La mayor parte de mis datos se reunieron gracias a charlas informales. Mi cámara Zeiss-Ikon SuperIkonta también estaba activa, aunque a causa de la escasez de los tiempos de guerra, era caro y difícil conseguir rollos.

No obstante, aquellos días idílicos se tornaron en intensas dificultades. Los distantes términos de los encuentros desiguales entre el antropólogo y el sujeto de estudio se volvieron evidentes. Tal como Dube escribió en *The Kamar* (1951, p. x):

> De enero a junio de 1945 permanecí en el agreste y poco poblado *zamindari* de Bindranawagarh, el hogar de los kamars. Desafortunadamente, mis recorridos de investigación en el territorio kamar estuvieron precedidos por una incursión de reclutamiento para las unidades de trabajo del ejército. Esto me creó dificultades. Se difundió el rumor de que yo había ido a reclutar a los kamars para la guerra. Nuestros intentos iniciales por establecer contactos con la población fueron en su mayoría estériles, y nos dimos cuenta de que, en varias ocasiones, al acercarnos, toda la gente de la aldea la abandonaba. De este modo, las primeras semanas fueron decepcionantes.

Casi 50 años después, Dube (1993, p. 26) agregó que su error había consistido en "registrar las genealogías y levantar un censo de la aldea antes de haber cultivado una relación de afinidad adecuada. Pensaron que estaba registrando sus nombres con el fin de reclutarlos en el ejército". Y esto no fue todo. Existieron otras diferencias de percepción a medida que Dube (1951, p. x) "se adentraba en el terreno y visitaba los asentamientos kamars en las montañas".

> Aunque podía hablar su dialecto, aún era un extraño y, por lo tanto, era sospechoso. Un viejo taciturno no aceptaba con agrado mi cámara. Él difundió la idea de que cada vez que se le tomaba una fotografía a una persona, ésta perdía un poco de su "sustancia vital". Lo más que pude hacer fue mostrarles cientos de fotografías amplificadas que había tomado anteriormente en mis investigaciones sin haber provocado ninguna desgracia a los sujetos fotografiados (Dube, 1993, p. 26).

¿Qué fue lo que mitigó las suspicacias de los kamars? En la década de 1940, Dube escribió que había establecido "algunos contactos valiosos", y que se había granjeado la "amistad de Dukalu, Sukalu y Bhainsa, los famosos baigas". Estos lazos influyeron para que se despejaran los recelos y se produjera una "colaboración excelente". A principios de la década de 1990, el etnógrafo y etnólogo ofreció un relato más impresionante de la forma como convenció a los kamars:

> Una tarde me encontraba rodeado de los habitantes del asentamiento. Su estado de ánimo no era nada grato. Ningún libro me había preparado para una situación tal. De pronto se me ocurrió una idea. Y dije: "Soy joven. Cuando regrese, los británicos podrían reclutarme por la fuerza. Por eso estoy escondiéndome aquí". Algunas sonrisas me alentaron a continuar: "Déjenme estar aquí. Si hay una joven estúpida, me casaré con ella. No me importa si es fea y si su marido la ha abandonado; pero déjenme permanecer aquí". Hubo carcajadas sonoras. Las oscuras nubes de suspicacia se habían despejado. Al día siguiente volví a tomar fotografías y a registrar nuevamente las genealogías sin que hubiera murmullos de protesta (Dube, 1993, pp. 26-27).

A pesar de las tensiones que se reflejan en estos dos relatos, las descripciones giran en torno a una trama específica caracterizada por los obstáculos inesperados para llevar a cabo la investigación, obstáculos que inexorablemente fueron superados para el bien de la antropología. A la par, en los relatos hay otras historias, entre ellas los recuerdos de Dube de la aventura y del romanticismo del trabajo de campo: invocaciones constantes de "refugios frescos y confortables", de furtivos animales salvajes mantenidos alejados por hogueras nocturnas y por el sonido de los tambores. Todos ellos hacen referencia a la presencia ambivalente de Dube como antropólogo, a la vez "ajeno" y "nativo", en medio de una pobla-

ción tribal "primitiva" aunque también era "su propia gente", en medio de la guerra y de la conscripción —una ambivalencia y un presente que dieron forma al estudio sobre los kamars.

En los meses que siguieron, viajando a pie o en carreta de bueyes, Dube (1951, p. x) realizó "una extensa gira por las agrestes aldeas montañosas", visitando también los asentamientos kamars en el *zamindari* de Khariar, en Orissa. En ese lugar "presencié algunos ritos y ceremonias importantes y registré censos sociológicos muy completos de varias de las aldeas que visité", llegando a elaborar cerca de 200 genealogías. Aunque estas visitas proporcionaron a Dube la base de la documentación que fundamenta su disertación y su libro sobre los kamars, hubo un interludio importante en su trabajo de campo, el cual tendría consecuencias profundas para su investigación e incluso para su vida.

A fines del primer trimestre de 1945, Dube fue a Nagpur, posiblemente con el fin de cobrar el dinero de su beca de la Universidad. Allí recibió una propuesta poco común. Leela Ambarderkar, a la sazón estudiante de la maestría en ciencias políticas, había tenido noticias de Shyama Charan, dos años mayor que ella, como un estudiante brillante. Leela había dicho a sus padres poco tiempo antes que, en vez de que le buscaran una pareja adecuada, ella misma trataría de encontrar marido. Entonces descubrió a Shyama:

> Cuando lo vi, usaba ropas de *khadi*. Conseguí más información sobre Dube por medio del esposo de mi hermana menor, quien lo conocía. Dube pertenecía a una subcasta de brahmanes de habla hindi; pero no se sentía obligado a casarse dentro de su *biradri* (grupo endógamo). También se oponía a la dote, a los rituales y a la ostentación. Aspiraba a una carrera académica (L. Dube, 2000, p. 4039).

El cuñado de Leela fue el portador de la propuesta de matrimonio. A pesar de que Shyama no estaba muy dispuesto a casarse en ese tiempo, aceptó, estableciendo que la boda tendría lugar una vez que él tuviera un empleo, decisión que fue aprobada tanto por los padres de Leela como por el padre de Shyama. Y poco después Dube reinició su investigación de campo.

Por aquel tiempo se ofreció a Dube una cátedra para enseñar ciencias políticas en el Colegio Universitario de Hislop, en Nagpur, puesto que ocupó en julio de 1945. Un poco más de un mes después, Leela y Shyama

se casaron en una sencilla ceremonia civil. Cuando Shyama Charan Dube regresó al campo, en abril de 1946, iba acompañado de Leela Dube. Su trabajo de campo se vio fortalecido por la presencia de su esposa; en su investigación reunía "importantes datos sobre las leyes tribales y sus violaciones", al tiempo que cotejaba "los documentos recopilados en viajes anteriores" (Dube, 1951, p. x). Como hombre casado, Dube no sólo tuvo una mayor aceptación entre los kamars, sino que Leela también le ayudó a conseguir información invaluable —y una perspectiva más amplia— gracias a su acceso a las mujeres kamars. A pesar de que ella no contaba con una educación formal en antropología, ya se había familiarizado con la investigación de Shyama, ayudándole con el análisis de los datos y con la redacción de su tesis, que él había empezado poco después de su matrimonio. De regreso a Nagpur, Dube terminó y presentó su disertación sobre los kamars, habiendo recibido la ayuda "modesta" de su director formal, Shri Sen, y la calidez y el apoyo de Verrier Elwin, su asesor extraoficial. Como sinodal de la tesis, Christoph von Fürer-Haimendorf apreció la obra, encontrándola completa e idónea. Tal disertación fue la base con la que Dube preparó su primera monografía, *The Kamar*, pero esto tendría que esperar su llegada a otras instituciones.

TIEMPOS ESTIMULANTES

Para Dube, enseñar ciencias políticas en una pequeña institución era limitante. En Nagpur había pocas conversaciones y debates sobre antropología. Era apasionante conocer a decanos de la disciplina, como D.N. Majumdar e Iravati Karve —quienes ofrecieron conferencias subvencionadas por la Universidad de Nagpur—, y asistir a algún acontecimiento antropológico ocasional; pero posiblemente estos encuentros contribuyeron a que aumentara el sentimiento de aislamiento intelectual de Dube. Majumdar lo introdujo en el consejo editorial de la revista recién creada *Eastern Anthropologist* y además publicó la recopilación de canciones folclóricas de Chhattisgarh, realizada por Dube (1948), bajo los auspicios de la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica de Utar Pradesh; pero no esto no bastaba para mitigar su desdicha. En la segunda mitad de 1947 Dube, sin estar muy decidido, solicitó una cátedra en ciencias políticas en la Universidad de Lucknow, puesto que ocupó al año siguiente con gran placer.

Hacia los tiempos de la independencia de India, la Universidad de Lucknow era una institución notable. En ella Dube aprendió ecología y planificación regional de Radhakamal Mukerjee, y adquirió "ideas valiosas sobre la importancia de la tradición" de D.P. Mukerjee. Pero lo más importante fue que interactuó profesionalmente con D.N. Majumdar.

> El entusiasmo de Majumdar por la antropología era contagioso. Él vivía la antropología, hablaba de antropología y, me temo, también soñaba con la antropología. Hablábamos acerca de los vacíos en el mapa etnográfico de la India y de las monografías que aún faltaban por escribirse, así como de la forma en que la antropología podía ser útil en la administración de las áreas tribales (Dube, 1993, p. 30).

Estas conversaciones estaban basadas en una colaboración concreta. Por un lado, además de sus obligaciones en el Departamento de Ciencias Políticas, Dube impartía clases de antropología (organización económica, organización social y religión) unas cuantas horas a la semana, compartiendo la tarea con Majumdar. Por otro lado, Dube participaba activamente como voluntario en las actividades de la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica, fundado hacía poco tiempo por el mismo Majumdar. Además, ayudaba a este colega suyo mayor en la dirección de la revista de la Sociedad, *Eastern Anthropologist*.

En Lucknow, Dube enfrentó complejos desafíos académicos y tuvo un mayor estímulo intelectual. Aparte de la antropología, había conversaciones con otros académicos y un involucrameniento con otras disciplinas. Además del contacto con los académicos, se daban animados intercambios sobre temas políticos, encuentros en la cafetería con destacadas personalidades públicas que representaban diversas corrientes políticas, que iban desde los comunistas hasta los seguidores del líder socialista Ram Manohar Lohia y los congresistas, y en ocasiones contaban con la presencia de un carismático parlamentario, Feroze Ghandi. Dube leía gran variedad de libros, hurgando en la rica colección de la Biblioteca Tagore de la Universidad. Al mismo tiempo empezó sistemáticamente a formar su biblioteca personal, que incluía diversas disciplinas y literaturas, con ejemplares que adquiría en dos librerías excelentes, la Universal y la Ram Advani.

En esta atmósfera estimulante, Dube terminó el estudio sobre los kamars para su publicación. Ya antes de su traslado a Lucknow, el texto estaba casi terminado. A manera de recomendación del manuscrito, po-

siblemente con el fin de ayudar a Dube a conseguir un subsidio para su publicación, Verrier Elwin le había enviado una nota manuscrita en junio de 1947:

> He tenido el placer de leer el manuscrito del señor S.C. Dube sobre los kamars. Tal obra es una contribución fundamental a la antropología india. Es profunda, original y está bien escrita, ofreciendo una descripción clara y vívida de la vida de la tribu. Sin duda, el señor Dube tiene futuro en la antropología, y espero que su obra se publique en la forma que se merece… Nuevamente recomiendo la obra del señor Dube por ser de notable excelencia y una de las mejores de un escritor indio de los tiempos recientes.

En Lucknow, Dube revisó parcialmente el manucrito y sobre todo lo pulió. *The Kamar* se publicó bajo los auspicios de la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica, con el gran apoyo de Majumdar. En la obra se aprecia la huella de las discusiones que Dube sostuvo con Majumdar sobre la aplicación de la antropología en la administración de las comunidades tribales. Otras influencias antropológicas más profundas de este estudio procedían del prolongado involucramiento de Dube con el trabajo de Elwin y de sus intercambios con Fürer-Haimendorf. Al mismo tiempo, Dube le dio un enfoque particular al libro, al ofrecer un giro diferente a los enfoques primitivistas de la práctica antropológica de Elwin y al superar las perspectivas difusionistas de Fürer-Haimendorf características de la Escuela de Viena. La primera monografía de Dube marca un momento específico en el desarrollo de la antropología india.

TRIBU Y NACIÓN

En aquellos tiempos, Dube consideró la obra como una contribución a la antropología de las Provincias Centrales. El libro tiene una estructura sencilla. En la introducción se ofrece un esbozo de las características básicas del territorio kamar, de los primeros estudios sobre la tribu y de los rasgos de su apariencia física. En los primeros tres capítulos se describen sucesivamente la naturaleza de los asentamientos kamars y la forma de vida de este grupo; sus patrones de organización social, así como las etapas de la vida entre los kamars. Los siguientes dos capítulos contienen un análisis de las leyes consuetudinarias, tanto en lo que respecta a las esti-

pulaciones y sus transgresiones, como a las sanciones y a los límites, y asimismo versan sobre los mitos y las leyendas, los rituales y la religión, la magia y la brujería. Finalmente, en los dos últimos capítulos se analizan cuestiones relativas a "contactos culturales" de los kamars y aspectos referentes a la "adaptación tribal" bajo un decreto nacionalista. Recordemos que en *The Kamar* Dube había descrito su planteamiento antropológico como guiado por el de la monografía usual y en el formato de *Notes and Queries*. De hecho, este método dio como resultado una amplia presentación del conjunto de datos etnográficos, cuya base descansaba en un trabajo de campo cuidadoso, y que estaba animada por una sensibilidad antropológica debida a la gran familiaridad de Dube con la región y con el tema. Además, por la utilización de un estilo conciso y claro, Dube evitó la falta de elegancia de la etnografía que lo abarca todo, que da cuenta de infinidad de datos y documentos y que confunde el volumen con el conocimiento (véase Madan, 1996, p. 300).

Pero la importancia de la obra radica también en otros aspectos. *The Kamar* se ubica en el vértice del final del régimen colonial y el inicio de la independencia de India. Aunque el estudio se concibió bajo los supuestos de lo "primitivo" y de la "huella de los salvajes" (Trouillot 1991) que dominaban la etnografía colonial, también hacía referencia a las formas de vida de los kamars como integrantes de procesos sociales más amplios. La obra presenta a sus sujetos como atrapados dentro del proceso más general de transformación nacionalista, aunque continuamente regresa a la tradición kamar esencial. Tal tensión no demerita la obra; no sólo da fe de un cambio de énfasis que encontramos en el estudio entre las partes escritas primero y después, sino que le da forma al libro, estando presente en todos sus capítulos. Esto es, *The Kamar* captura y contiene las ambigüedades y las ambivalencias del pensamiento y de la escritura de S.C. Dube —los cuales a su vez muestran las angustias que se encontraban en el centro de la antropología— en una conjunción decisiva que entreteje la exigencia antropológica y el deseo nacionalista en un entrelazamiento perturbador, y que plantea preguntas sobre una práctica etnográfica a la sombra del imperio y de la nación.[7]

[7] No intento sugerir que la primera monografía etnográfica de Dube reconciliara en forma prematura estas tendencias opuestas. Más bien creo que ese texto es el lugar donde se hicieron evidentes esas tendencias contradictorias, el terreno donde se pusieron en movimiento tales tensiones, con lo que se revelaron y se desentrañaron las conjunciones y las

Las tensiones formativas y las ambigüedades productivas de *The Kamar* están vinculadas al estilo, a la estructura y al sentimiento de la obra. Para Dube, las culturas primitivas no eran estáticas, sino dinámicas, sobre todo a causa de que la cultura misma era un mecanismo de adaptación. En este caso, la noción de primitivo implicaba dos registros. Por un lado, significaba atraso respecto a un eje evolucionista, un esquema que se explicaba por sí mismo y que se asumía *a priori*, todo lo cual constituía el punto de vista dominante de la antropología en aquel tiempo. Por otro, en tal noción se admitían las diferencias culturales, contemporáneas del etnógrafo, en el espacio de la nación, lo cual invitaba a un entendimiento empático. Así, en el estudio, el imperativo de describir la forma de vida de los kamars antes de que cambiara se entrecruzaba con el impulso de registrar la forma de vida cambiante de los kamars, de modo que ambas tendencias se separaban pero al mismo tiempo se encontraban.

The Kamar presenta la economía de sus sujetos de estudio como una economía en transición, mostrando en momentos decisivos que su estructura social y sus tradiciones orales se conformaban gracias a la interacción con otras "tribus". Al mismo tiempo, precisamente en los términos usados en la descripción se aprecia la defensa de la noción de que los kamars no habían perdido los "rasgos distintivos de su cultura tribal, la cual muestra muy escasas señales de desintegración y degeneración" (p. 177). Dube describe a los kamars cantando sobre "el *raj* [gobierno] de los ingleses, donde los *kantopwalas* [los que llevan sombrero] gobernaban", y menciona "sus conversaciones serias sobre Mahatma Gandhi, *el rey de todos los reyes*… investido de enormes poderes mágicos para luchar contra los *sahibs* blancos" (p. 166). Con agudeza afirma que los kamars

> hablan desdeñosamente de los ingleses que pusieron fin a su antiquísima práctica del *dahi* [cultivo rotativo]. Hablan con recelo del *suraj* [*swaraj*: literalmente, autogobierno/libertad/independencia], del dominio del Congreso, en el cual "el licor puede estar absolutamente prohibido para ellos" y

diferencias entre los esquemas antropológicos y las formulaciones nacionalistas. Del mismo modo que los prejuicios no son simplemente errores, sino que también pueden generar una verdad, las contradicciones son algo más que equivocaciones. Mi propósito al destacar las tensiones que conforman una obra como *The Kamar* está encaminado a señalar el papel de los archivos en la historia de la antropología y del pasado del nacionalismo, el cual requiere un examen más amplio. Para un análisis profundo de las actitudes de la clase media hacia la figura de lo "primitivo" en la India colonial, véase Banerjee (inédito).

> en donde "se les puede prohibir comer cualquier tipo de carne" y tampoco "se les permitirá tener dos o más esposas". Están temerosos de que en esta nueva época incluso puedan perder la apariencia de libertad que poseían bajo el dominio británico (*ibid.*).

No obstante, Dube describe a los kamars como "casi ajenos" al "gran despertar político que ha producido una nueva conciencia nacional en India durante los últimos sesenta años", y escasamente influidos por "la agitación social y económica que había conmocionado al grueso de la sociedad india hasta sus raíces" (*ibid.*). Así, podemos apreciar que aunque la narración se mantiene como una unidad, contiene aspectos opuestos.

La tensión es evidente, y los hilos de la trama constitutivos de *The Kamar* se entrecruzan. Debido a tales tensiones y entrelazamientos en la obra, Dube va más allá de una simple asimilación de las propuestas de Elwin sobre la segregación tribal o de los llamados de Ghurye a la asimilación tribal (sobre este debate, véase Guha, 1999, pp. 155-160 y 274-275), especialmente cuando aborda el problema de la "adaptación" tribal frente a la reconstrucción nacional. En este caso, las predilecciones analíticas, las sensibilidades etnográficas y los imperativos nacionalistas aparecen juntos y separados, paternalistas y también democráticos, presentando a los kamars como objetos del estudio antropológico y al mismo tiempo como sujetos de la nación. Muchas décadas después, al recordar cómo el libro se había quedado corto al describir las formas cotidianas de explotación de los kamars, el abuso y la corrupción de los funcionarios locales y los cuestionamientos de los kamars a la dominación cotidiana con sus "parodias improvisadas", Dube (1993, p. 27) escribió que "en realidad éramos prisioneros de un patrón". De hecho, las tensiones mismas y las ambivalencias precisas de *The Kamar* reflejan las limitaciones de ese "patrón", sugiriendo la necesidad de reconsiderar la historia de altibajos de la antropología india.

Los antropólogos se sintieron complacidos con el libro por sus propias razones. En el prólogo del estudio, Christoph von Fürer-Haimendorf (1951, p. i) elogió su "descripción lúcida y comprensiva de los kamars, tribu que hasta ahora era prácticamente desconocida para la antropología". Una reseña sin firma que apareció en *The Hindu* tenía un tono ligeramente diferente:

> El libro del señor Dube sobre los kamars es una grata sorpresa debido a que se ha publicado en una colección patrocinada por la Sociedad Etnográfica y

> de Cultura Folclórica de Lucknow, en la cual han aparecido algunas de las obras más mediocres de la antropología india, lo cual ya es mucho decir. Sin embargo, la monografía del señor Dube es admirable. Resultado de una investigación larga y cuidadosa, muestra un conocimiento suficiente del método y de la teoría; además su redacción es sencilla y sin pretensiones. Es evidente que la obra pertenece a la escuela de escritura de Elwin, y en ciertos pasajes, el señor Dube refleja las ideas y los métodos de un libro como *The Baiga*.[8]

En *The Illustrated Weekly of India*, el propio Elwin reiteró los terminos de esta crítica y elogio, considerando *The Kamar* una obra "ilustrada en forma brillante": "el doctor Dube nos ofrece fotografías en verdad hermosas y bien reproducidas. El texto también es bueno. El doctor Dube conoce a su pueblo y desea lo mejor para él. Todos los ministros de Asistencia Tribal deberían leer el capítulo sobre 'Los problemas de la adaptación tribal' ". Pero a continuación de un giro a su análisis: "Desgraciadamente el libro apareció en una colección patrocinada por la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica de Lucknow, cuyas publicaciones anteriores se han caracterizado por ser los ejemplos más representativos de las obras académicas de pacotilla. El doctor Dube debería buscar mejores compañías". Por un lado, Elwin estaba seriamente preocupado por la deficiente calidad de la publicación, preocupación que había expresado en la recomendación que había enviado a Dube en 1947: "Gran parte del trabajo de calidad de esta línea [de antropología] en India se estropea por la mala impresión y la deplorable reproducción de las ilustraciones. Es esencial que la obra del señor Dube quede en manos de un editor responsable". Por otro lado, Elwin utilizó *The Kamar* para criticar a Majumdar, su rival, llegando a considerar la obra de Dube como perteneciente a su propia escuela.

Lejos de esta lucha por las posiciones en la antropología india, J.H. Hutton (1952, p. 77) escribió en Cambridge una generosa reseña del libro en la revista *Man*, en la cual destacaba que

> El doctor Dube se ha propuesto ofrecer una descripción completa e integrada de la cultura kamar, lo cual ha logrado; además, ha abordado los proble-

[8] En algunos casos, incluyendo éste, me ha sido imposible encontrar las referencias completas de las reseñas sobre las obras de Dube. Sin embargo, he citado éstas y proporciono al final la información bibliográfica que tengo sobre ellas.

> mas generados por el contacto de estos cazadores y cultivadores primitivos… con el mundo exterior de los funcionarios, los comerciantes y los prestamistas, por quienes son embaucados y explotados, lo cual es común en todas las tribus primitivas de la India. El tratamiento que el autor da a estos problemas y sus puntos de vista referentes a las medidas que deben tomarse son moderados y razonables, medidas que bien podrían ser aplicadas por las personas que actualmente tienen la autoridad para hacerlo… El doctor Dube merece una felicitación por su trabajo cuidadoso y objetivo.

Al mismo tiempo, fuera de India, la obra mejor conocida de Dube sobre antropología tribal es un ensayo conciso sobre "el matrimonio simbólico prepúber" (1953), el cual también se publicó en *Man* y fue citado ampliamente en el ámbito de la disciplina. El propio Dube se hallaba en medio de un viaje de la "tribu" a la aldea.

TRABAJO EN LA ALDEA

Mucho antes de la publicación de *The Kamar* y tras una estancia de cerca de dos años en Lucknow, Dube recibió una invitación para una entrevista de trabajo en Haiderabad. En esta ciudad, Fürer-Haimendorf, además de ser profesor de antropología en el Departamento de Sociología de la Universidad de Osmania, tenía el puesto de consejero sobre Bienestar de las Tribus del gobierno de Nizam. Pronto dejaría India y había sugerido que Dube lo sustituyera en la Universidad en un adecuado puesto inferior. Después de tomar una copa con el rector Nawab Ali Yavar Jung en el Club Secundarabad, al día siguiente Dube fue entrevistado formalmente y se le ofreció el puesto. Tras una emotiva despedida de la Universidad de Lucknow, lugar donde vivieron un periodo productivo y lleno de sucesos, pero también un recuerdo triste e intenso —durante ese tiempo Leela y Shyama habían perdido a su primera hija, que había muerto a los pocos días de nacida—, los Dube establecieron su hogar en otro centro urbano del islam indio, Haiderabad.

Rodeado por colegas algo excéntricos, pintorescos, pero que le otorgaban suficiente apoyo, Dube reorganizó los programas de estudio e impartió una introducción general a la antropología, una visión panorámica de la historia de la teoría etnológica y un tercer curso de etnografía. Aunque ninguna de estas asignaturas era del todo innovadora, en los dos

últimos cursos se incluían aspectos de los avances recientes en la disciplina y perspectivas comparativas sobre las culturas tribales. Pero la actividad que realmente absorbió a Dube en Haiderabad fue la investigación. Tomando en cuenta la sugerencia de Fürer-Haimendorf de que trabajara sobre alguna "tribu" de la región, Dube había analizado posibles proyectos en enclaves *adivasi* en la región de Andhra, donde, mientras tanto, había sido testigo de las matanzas despiadadas de los comunistas y de sus simpatizantes por parte de la policía. No obstante, la investigación que finalmente emprendió fue por completo diferente, esto es, el estudio de una aldea, Shamirpet, situada en la región de Telangana, a 25 millas de las ciudades de Haiderabad y de Secundarabad.

El proyecto fue el resultado de las concepciones compartidas de un administrador avezado y visionario con las de un académico joven y ambicioso:

> el resultado de la conjunción de dos ideas hasta cierto punto disímiles. Ali Yavar Jung… tenía en mente la realización de un proyecto para la expansión del servicio social rural en forma experimental, en el cual las diferentes facultades de la Universidad podrían reunir sus percepciones y sus recursos a fin de trabajar para el mejoramiento de la aldea. Yo pensaba en un estudio a profundidad de una aldea no tribal, diferente a los cientos de encuestas realizadas por agencias gubernamentales. Las aportaciones proporcionadas por las diversas unidades de especialistas podrían enriquecer mi estudio, el cual, a su vez, podría servir como parámetro para trabajos posteriores. Ali Yavar Jung reconoció lo idóneo de los dos objetivos y me dio luz verde para elaborar un plan general (Dube, 1993, p. 32).

La elección de Shamirpet se basaba en consideraciones de tipo práctico y sociológico. Por un lado, situada a una distancia no muy alejada para que los miembros del proyecto fueran y regresaran el mismo día, la aldea era algo más que una mera extensión suburbana. Por otro, en lo que respecta a su tamaño (tanto de superficie como de población) y a su composición de castas, Shamirpet era representativa de las aldeas de la región.

El equipo del proyecto estaba compuesto por 18 miembros procedentes de seis facultades —Artes, Agricultura, Ciencias Veterinarias y Cría de Animales, Medicina, Ingeniería y Educación— de la Universidad de Osmania. Cada unidad levantaba una encuesta de investigación

y hacía trabajo social en el área de su interés y competencia. Las unidades tenían considerable autonomía en lo relativo al trabajo social, limitada únicamente por los fondos y por los recursos disponibles. Al mismo tiempo, Dube y otros cuatro miembros del Departamento de Sociología diseñaban las diferentes encuestas y también ayudaban a todas las unidades a realizar la investigación en cada una de sus etapas.[9] El equipo interdisciplinario trabajó durante 20 semanas en dos periodos vacacionales de verano, mientras que la unidad de antropología/sociología trabajó en Shamirpet durante un año completo. Dube dividía su tiempo entre Shamirpet, donde dirigía tanto las actividades de asistencia como las de investigación del proyecto, y Haiderabad, donde daba clases, hacía trabajos de administración y llevaba su vida familiar con Leela y su hijo recién nacido, Mukul.

Por un lado, a causa de lo novedoso del objetivo de asistencia social a una aldea y de investigación rural como parte de la construcción de la nación en un estado que había sido un principado, un área "feudal", el proyecto desde sus inicios atrajo considerable atención de la prensa, e incluso se rodó un documental sobre la iniciativa. Esto también atrajo visitantes curiosos, cuya presencia a menudo resultaba molesta y perturbadora. Tal problema se pudo resolver gradualmente, pero sólo en parte. Por otro lado, al principio los habitantes de la aldea se mostraban hoscos y recelosos, ya que consideraban el proyecto como una iniciativa misionera y, posteriormente, como propaganda anticomunista del gobierno; pero sus aprensiones fueron disipándose poco a poco:

> nuestros recursos, especialmente nuestras tiendas, vajillas, cocineros y autobuses los impresionaban. Gracias a la cooperación de funcionarios de alto rango logramos que cambiara la opinión de los aldeanos sobre nosotros, y muchos de ellos que fueron a la ciudad a preguntar a parientes instruidos sobre nosotros regresaron satisfechos con nuestras referencias. Pero sobre todo el excelente trabajo de la unidad médica estableció una relación armó-

[9] Estos miembros del Departamento de Sociología eran asistentes de investigación del proyecto; en su mayoría eran estudiantes que habían terminado hacía poco tiempo su maestría en la Universidad de Osmania. Además de Dube, en el Departamento de Sociología de Osmania, trabajaba un profesor invitado, Nawab Mansab Jang Bahadur, y un sociólogo profesional, Jafar Hasan, ninguno de los dos involucrados en el proyecto de Shamirpet (Dube, 1993, p. 31). Siendo un proyecto de trabajo social, Dube fue el único que escribió un informe académico (etnográfico o de otro tipo) basado en el trabajo del proyecto.

> nica con la comunidad, y las actividades benéficas de asistencia social de las unidades de agricultura, veterinaria y educación nos ayudaron aún más a establecer contactos más cercanos con la gente. Nuestra presencia les resultaba benéfica… Esto hizo cambiar la actitud de la gente en forma considerable. Al principio, los investigadores que hacían preguntas de antropología resultaban una molestia para ellos; después se les [nos] toleraba como forasteros inquisitivos pero amigables. En unos cuantos días mejoró el ambiente. Nunca habíamos hablado de política o de religión, no hacíamos propaganda ni intentábamos hacer reformas; además, en nuestra actitud no había alardes de superioridad citadina ni de desprecio hacia las costumbres rústicas de los aldeanos. La indiferencia se convirtió en cordialidad y amistad, y fue entonces cuando intensificamos nuestras investigaciones antropológicas (Dube, 1955, pp. 14-15).

El pasaje es muy claro y refleja las concepciones de aquellos tiempos, combinando en forma optimista el trabajo de campo con la comprensión para sus sujetos de estudio, entremezclando el bienestar rural con los propósitos de la antropología de aldea.

Las encuestas antropológicas del proyecto, que comenzaban con un censo sociológico general, se centraban en temas relativos a la estructura social, económica, ritual, de parentesco y familiar de la aldea. En este caso, las investigaciones intensivas realizadas mediante una muestra seleccionada de 120 familias (de un total de 380) —que representaban diferentes castas y religiones y con diversos niveles de ingreso, educación y contacto urbano— desempeñaron un papel esencial, al igual que 80 historias de vida, episódicas y temáticas, y 11 biografías completas registradas mediante entrevistas de asociación libre. Además, el equipo de ciencias sociales utilizaba "el método establecido de observación del participante y las técnicas habituales de la investigación antropológica", a la par que estudiaba cuidadosamente los registros disponibles de la aldea (*ibid.*). Encuestas sobre dieta y nutrición, la agricultura de la aldea y el cuidado de los animales proporcionaron información complementaria de gran utilidad. Siendo un esfuerzo en equipo que sumaba las energías de sus miembros, la investigación de la aldea de Shamirpet dirigida por el proyecto de Osmania tuvo un amplio alcance, tanto en lo referente a su extensión como a su profundidad. Al terminar, Dube (1993, p. 32) tenía "tres mil hojas de notas mecanografiadas en limpio y clasificadas sistemáticamente".

Cuando el proyecto aún estaba en proceso, Dube recibió una invitación de Fürer-Haimendorf desde Londres para que pasara un año en aquella ciudad como profesor visitante en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos. Dube aceptó y decidió redactar el estudio de Shamirpet durante el año que pasaría en el extranjero. Así, durante el último verano que pasó en Haiderabad, de junio a agosto de 1952, Dube se enfrascó en las notas y los datos, esbozó un esquema, preparó cuadros y elaboró un borrador tentativo de dos capítulos. Posteriormente se embarcó y llegó a Londres un mes después, en septiembre. Entre seminarios y cursos, Dube, que se había alojado en la casa de una pareja de arqueólogos, Raymond y Bridget Allchin, y que llevaba una vida social limitada sobremanera a las relaciones académicas, trabajaba hasta 14 horas diarias y leía vorazmente, incluso mientras buscaba la manera de darle forma a los materiales que tenía frente a sí:

> Mi principal dificultad consistía en que carecía de un modelo para mi estudio. La complejidad de trabajar sobre el sistema de castas hacía que todo fuera muy diferente y difícil. Los estudios de Redfield, así como muchos otros libros sobre aldeas de todo el mundo, eran de gran ayuda, pero no podían resolver algunos de mis problemas. *Behind Mud Walls*, de Wisers, tenía un enfoque limitado, y las investigaciones sobre aldeas de aquellos tiempos no se orientaban a la sociología, sino a la economía. Sabía que algunos estudios estaban en proceso. M.N. Srinivas estaba trabajando en una aldea de Misore. Con su cooperación, la *Economic Weekly*… estaba publicando una serie de estudios de antropólogos y sociólogos, incluyendo uno mío, aunque no era sobre Shamirpet. Se sabía que McKim Marriot, de la Universidad de Chicago, tenía planeado publicar un volumen de un simposio sobre la India de las aldeas, pero yo desconocía su contenido. Como trabajaba con un calendario muy ajustado, tenía que encontrar mis propias soluciones (*ibid.*, p. 33).

El propósito de Dube era ofrecer una descripción integral de la comunidad de una aldea de India que proporcionara una sensación de su urdimbre y transmitiera un sentido de su textura. Dos seminarios fueron muy útiles para que su estudio tomara forma: su propio seminario en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos y el de Raymond Firth en la Escuela de Economía de Londres (LSE), en el que Dube presentó parte de su material y de su argumentación. En ambos casos, la necesidad de ex-

poner con claridad y las respuestas que seguían a sus presentaciones demostraron ser fundamentales para la formulación y la escritura de la obra.

Una vez que el manuscrito estuvo terminado, Dube buscó la "opinión profesional" de un colega de mayor jerarquía:

> Raymond Firth aceptó leer el texto mecanografiado, y con cierto nerviosismo se lo entregué. Diez días después me pidió que comiéramos juntos en la LSE. Mi texto estaba sobre su escritorio con una breve nota: "De primera categoría – R.F". Mi comida vegetariana en el comedor de decanos no podría haber tenido mejor sabor (*ibid.*).

Firth también pensaba que la obra merecía publicarse en una editorial de calidad, de modo que envió el manuscrito a Routledge and Kegan Paul. No mucho tiempo después, Dube recibió una carta de aceptación; el libro se publicaría en la prestigiosa colección de RKP: la Biblioteca Internacional de Sociología y Reconstrucción Social.

Las características de *Indian Village* (1955) son su estilo sencillo y la naturalidad de su exposición. Dube cumplió con creces el propósito de ofrecer "una descripción clara e íntima de ciertos aspectos de la vida de una aldea india" (p. 15). El libro presenta un retrato convincente y vívido de la aldea, que abarca desde los atributos físicos, históricos y demográficos hasta las estructuras sociales, económicas, de casta, políticas y rituales, pasando por su *ethos* y su ambiente. Esto llevó a Maurice Opler (1955, p. vii) a describir la obra como "un estudio completo, no en el sentido de que nos ofrece todos los detalles relativos a la aldea de Shamirpet, sino en el sentido de que, en sus páginas, presenta todos los aspectos importantes de la cultura de esta comunidad". En esta obra, los recursos descriptivos y las técnicas narrativas están vinculadas a sus bases teóricas. Un funcionalismo latente se encuentra entretejido en la trama del relato. La presentación de las normas dominantes y las variaciones principales —con características que con frecuencia proyectan estas últimas como "explicación"— apuntalan la descripción junto con una terminología difícil entreverada en la narración; en el libro, las categorías analíticas y los materiales empíricos están imbricados unos con otros. Tal como Edmund Leach escribió en una reseña sin firma en *The Times* (Londres):

> El doctor Dube habla de su libro como un estudio "descriptivo" y en el nivel de la descripción no tiene parangón. La atmósfera moral y los hechos de

> la vida diaria se transmiten acertadamente. Tal vez ésta sea una señal de que la riqueza del tema haga cambiar los problemas de la teoría.[10]

La preocupación de Dube por el cambio social, su interés por las "fuerzas de cohesión de la cultura india" (Opler, 1955, p. ix), su involucramiento en los aspectos de la "civilización" del subcontinente (Yogendra Singh, entrevista, 2002) y sus percepciones de las dimensiones "psicológicas" (McKim Marriott, entrevista, 2002) completaban la descripción.

No obstante, la prosa fluida y elegante de Dube, que une lo analítico y lo empírico, también contiene características opuestas, subyacentes en el corazón del relato. Examinemos en *Indian Village* la tensión existente entre la presencia de la historia y el presente de la antropología o, dicho con otras palabras, las tensiones entre los enfoques sobre una aldea que fue configurada por el pasado y los supuestos referentes a una comunidad fuera del tiempo. En la obra, Dube (1953, pp. 3-7) no sólo puso en entredicho la noción de una aldea completamente "representativa", para lo cual mostró las diferencias importantes y las similitudes estructurales entre las aldeas de India, sino también sostuvo que "no podemos considerar la comunidad de las aldeas indias como estática, atemporal y sin cambios. El tiempo y la interacción de los factores y las fuerzas históricos y sociológicos han influido en la estructura, en la organización y en el *ethos* de estas comunidades de formas muy significativas". Sin embargo, en el relato, las transformaciones que tienen lugar con el paso del tiempo aparecen básicamente al inicio y al final; los primeros pasos, la formulación de sus planes, y las últimas zancadas, su magistral final, un apretado capítulo que describe los cambios que han acaecido en la aldea en el pasado y en el presente.

Esto quiere decir que la historia no está ausente de *Indian Village*. Por un lado, la historia está presente en los márgenes del relato, la cual determina los cambios y las transformaciones que proceden del exterior de la aldea, frente a lo cual se encuentran la continuidad y la estabilidad inherentes a la comunidad, esto es, se marca una división entre la historia ex-

[10] Leach sugería que el libro cumplía perfectamente con los requerimientos de una descripción, pero que el trabajo era mucho más que eso. Con consideraciones teóricas entre líneas, que organizaban el estudio en forma implícita, la riqueza de los materiales presentados en el libro suscitaban nuevas preguntas para la teoría antropológica.

terna y la estructura interna. Por otro lado, el relato presenta los procesos históricos y los sucesos contemporáneos como fenómenos que se dan en torno a la aldea, por lo cual inserta e instituye Shamirpet como un presente etnográfico permanente, descriptivamente como un lugar en la historia, pero analíticamente como una entidad fuera del tiempo. Estos dos atributos son el resultado de la estructura de la obra y de su estilo de escritura, que van unidos. Por ejemplo, la organización de *Indian Village* y de *The Kamar* son similares en el sentido de que, en la parte final, en ambas obras se analizan los cambios que experimentan sus sujetos de estudio. No obstante, mientras que la prosa aún en ciernes de su primera monografía no logró expresar adecuadamente las transformaciones de la "tradición" entre los kamars (a pesar de claras predilecciones por una estructura social inamovible, a mitad de la obra expuso los cambios acaecidos con el paso del tiempo), en su segundo estudio, un estilo maduro y elegante logró encuadrar hábilmente tales tensiones en la estructura de la obra.[11]

Estas cuestiones de fondo y forma (o estilo) tienen implicaciones muy vastas. André Béteille (1996, p. 811) ha sugerido que una lectura crítica de

[11] Centrarse en un antropólogo indio que estudia la sociedad india poco después de la independencia de su país implica reexaminar y ampliar aspectos de la "negación de la contemporaneidad" (Fabian, 1983) entre el autor antropólogo y el sujeto nativo, cuestiones de la presencia de la "tierra de nunca jamás" (Cohn, 1980) y de la "huella salvaje" (Trouillot, 1991); véase también Trouillot, 2002, pp. 848-855. Sobre etnografía, problemas de la persistencia de los "espacios encantados y los lugares modernos", véase S. Dube, 2002 y 2004; y sobre "lo exótico en casa" en los mundos sociales, véase Di Leonardi, 1998. Esto quiere decir que las rutas opuestas del objeto intemporal de la investigación sobre una civilización, que es también el sujeto contemporáneo del conocimiento de una nación, requieren mayor investigación. El argumento es aplicable a otros trabajos antropológicos sobre el sur de Asia que aparecieron aproximadamente al mismo tiempo que el libro de Dube, entre ellos, las colecciones de estudios sobre aldeas (Srinivas, 1955; Marriott, 1995) y el estudio seminal de Srinivas (1952) sobre los coorgs hindúes (que, sin embargo, había aparecido en otra encarnación, en la década de 1940, bajo la supervisión de G.S. Ghurye). Al plantear tales preguntas es necesario atentos a la forma en que la teoría metropolitana se aplica en la práctica en el contexto académico de una nueva nación; asimismo, tales procedimientos permiten reflejar las tendencias contradictorias que puedan sustentar la antropología metropolitana. Todo esto también es una manera de considerar más ampliamente el legado aportado a la sociología postindependentista de India por la presencia previa y gran tradición de los escritos coloniales y nacionalistas sobre las aldeas en el subcontinente (véase Inden, 1990, pp. 131-151), especialmente si se admite que las modalidades coloniales del "conocimiento/poder" cambiaron de lo "histórico" a lo "etnográfico" (Dirks, 2001) entre la primera mitad del siglo XIX y los últimos 90 años del dominio imperial.

Indian Village en la actualidad consistiría en volver a examinar la obra a la luz de lo que hemos aprendido de las aldeas del subcontinente a partir de su publicación. Además, me parece que tal tarea también debería tomar en consideración la influencia que dicha obra ha ejercido —tanto en lo que se refiere a los supuestos implícitos como a las descripciones explícitas— en los estudios posteriores sobre las aldeas, sobre todo en lo que se refiere a diferenciar la etnografía de la historia, y forjando una relación tendenciosa entre la estructura antropológica y el proceso histórico.

Indian Village fue muy aclamado y logró un éxito extraordinario. Siendo "el primer libro sobre una sola aldea" (Mandelbaum, 1956, p. 579) en el sur de Asia de la posguerra, y constituyó una manifestación clave del cambio de enfoque general de la "tribu" a la aldea que se estaba dando en la antropología india. Posteriormente dicha obra sería presentada como parte del movimiento que, en la disciplina en general, se apartaba de los estudios de grupos "aislados" para escribir sobre comunidades "modernas" (Dube, 1955, pp. 8-13). André Béteille (entrevista, 2002) recuerda que, siendo estudiante universitario a finales de la década de 1950, *Indian Village* le pareció una obra significativa e importante de la antropología —completamente diferente a los mamotretos de estudios tribales—, que le proporcionaba argumentos para utilizar en las discusiones con sus amigos como Sukhomoy Chakravarty. El contenido del libro, así como su estrecha relación con un proyecto colectivo de bienestar social, despertaba interés en una India que tenía el propósito de realizar cambios en las áreas rurales mediante planes quinquenales. El hecho de que el trabajo tuviera carácter multidisciplinario atrajo la atención de los científicos sociales de los Estados Unidos de la posguerra, país en el que en ese momento los proyectos colectivos de investigación indicaban el humor y el interés, la sensibilidad y la ambición de la academia y del Departamento de Estado (véase Cohn, 1996, pp. 11-15; Geertz, 1995, pp. 99-109). El carácter intimista de la narración y su naturaleza directa dieron lugar a que se afirmara que las "raíces indias y la formación científica occidental" de Dube le otorgaban una "doble comprensión" (*The New Statesman*), con la que lograba explotar "al máximo las ventajas de ser un hombre del país con el fin de obtener la clase de información y comprensión que generalmente está vedada al sociólogo occidental en India" (*The Times Literary Supplement*).

Con el paso del tiempo, *Indian Village* se convirtió en una especie de nave insignia de las ciencias sociales en una India joven e independien-

te. Se le citaba con frecuencia, se recurría a él como una monografía ejemplar y se utilizaba profusamente en la enseñanza en diferentes partes del mundo. Se publicaron varias ediciones en pasta dura y en rústica en la Gran Bretaña, en Estados Unidos y en India; y además de traducirse a varias lenguas indias y extranjeras, muchas veces se dio a conocer por medio de resúmenes. En una reseña del libro en *Rural Sociology*, James Silverberg (1955, p. 332) comentaba que ofrecía una base "excelente" para "medir" el cambio dirigido y las repercusiones de los factores tecnológicos, tras lo cual se preguntaba cuál habría sido el destino del programa indio de desarrollo de las comunidades en el caso de Shamirpet. En realidad, éste era el enfoque y el rumbo del siguiente libro de Dube, a pesar de que trasladó su investigación al norte de India.

DOS ALDEAS Y LA NACIÓN

Poco después de regresar de Londres, Dube estuvo a punto de abandonar la academia. Fue seleccionado para el poderoso Servicio Administrativo de la Frontera India, que posteriormente se fusionaría con el Servicio Administrativo Indio, como miembro de un cuerpo de élite para trabajar en el Área de la Frontera Nororiental. Tras una breve entrevista con Nehru, en presencia de Elwin, Dube recibió un mes de entrenamiento en Delhi mientras esperaba su primera asignación. Pero entonces, en el último momento, renunció al nombramiento. Mucho tiempo después, Dube (1993, p. 35) recordaría que éste no había sido uno de sus "ataques de miedo" que experimentaría en el futuro, sino que se había dado cuenta de que tal decisión significaría el adiós a la antropología académica. Me parece que esta aseveración sólo nos muestra parte de las razones por las que Dube tomó tal decisión a última hora. En ese momento había otras oportunidades esperándolo entre bastidores que lo conducirían a los temas del desarrollo de la comunidad.

Durante su estancia en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos, Dube había participado en los seminarios que Claude Lévi-Strauss impartía en Londres sobre los mitos. Allí había intervenido con temas como las leyendas, los mitos y los relatos *adivasi*, sobre todo de la India central. Gracias a estos contactos, hacia finales de su año en Londres recibió una invitación para participar en una mesa redonda de la UNESCO que se celebraría en París y que organizaba Lévi-Strauss acerca de las im-

plicaciones humanas del desarrollo tecnológico. Si bien en sus dos primeros libros ya había analizado aspectos del cambio social, la mesa redonda le hizo nacer un "interés constante por el cambio planificado y sus dimensiones humanas" (*ibid.*). Poco después de su primer y breve coqueteo con la posibilidad de ingresar en la administración, dos acontecimientos le permitieron convertir dicho interés en un estudio concreto.

Entre los diferentes proyectos multidisciplinarios sobre las naciones recientemente independizadas que se promovían en el ámbito academico de Estados Unidos después de la segunda guerra mundial, el Cornell India Project, dirigido por Morris Opler, se centraba en aldeas del norte de India. A Opler le entusiasmaba el trabajo de Dube —recuérdese que escribió el prólogo de *Indian Village*—, por lo que invitó a su colega indio a participar en el proyecto. El ofrecimiento consistía en un año de trabajo de campo en Utar Pradesh y después un año como profesor visitante de antropología y de estudios del Lejano Oriente en la Universidad de Cornell. Paralelamente, en medio de grandes expectativas, y con aun mayores fanfarrias, en ese tiempo se había creado el programa de desarrollo de la comunidad en India. El secretario de la Comisión de Planificación, Tarlok Singh, quería que Dube participara en la evaluación del programa, y el propio Dube tenía gran interés en conocer las respuestas, desde las raíces, a estas iniciativas. Junto con esto, Dube aceptó la propuesta de Opler de participar en el Cornell India Project, optando por centrarse en el programa de desarrollo de la comunidad que estaba en marcha en las aldeas de Utar Pradesh, con la libertad de diseñar sus propias bases para el estudio.

Durante 1954 y 1955, los Dube participaron en la Estación de Campo Rankhandi del proyecto de Cornell. Dube dirigía la investigación junto con otros académicos, entre ellos John Gumperz, Michael y Pauline Mahar y Leigh Minturn. Además, contaba con cuatro profesores asociados para realizar su propio estudio, Leela Dube, Raghuraj Gupta, R. Prakash Rao y Tuljaram Singh. El propósito era analizar y evaluar un proyecto de desarrollo comunitario enteramente rural —en especial las respuestas que tal proyecto generaba—, el cual abarcaba un poco más de 150 aldeas. Dube y su equipo realizaron un estudio en profundidad de dos aldeas: Rajput, con una población de un poco más de 5 000 habitantes, y Tyagi, con alrededor de 750 habitantes. El procedimiento de la investigación consistía fundamentalmente en la realización de trabajo de campo entre los funcionarios y los aldeanos, utilizando extensas entre-

vistas y encuestas de amplio espectro, y, por otro lado, en el estudio de los materiales producidos por el programa para el desarrollo de la comunidad. El trabajo lo dirigía Dube, pero los miembros del equipo también se encargaban de aspectos específicos del estudio en forma más individual, por ejemplo, Leela Dube se ocupaba de la investigación entre las mujeres de la aldea.

Tras un año en el campo, durante el verano de 1955, los Dube partieron al estado de Nueva York, y los documentos de la investigación de Rankhandi fueron enviados por barco a Ithaca. Allí encontraron una atmósfera académica estimulante e interlocutores intelectuales entusiastas; pero Dube tenía una pesada carga de trabajo académico consistente en un seminario de posgrado sobre la cultura y el cambio en India, así como en una participación considerable en un seminario sobre teoría antropológica y en un curso de investigación sobre Asia con un gran número de alumnos. Dube vivía cerca del campus y trabajaba intensamente en la redacción del estudio, contando con la ayuda de Leela en el análisis de los datos, mientras que Prakash Rao y Tuljaram Singh seguían prestándole ayuda desde el campo. Cuando su agobiante programa de trabajo se lo permitía, viajaba para dar pláticas y seminarios, incluyendo una visita memorable a Chicago por invitación de Robert Redfield. Finalmente, Dube terminó el manuscrito tres días antes de marcharse de Ithaca, y lo entregó a Cornell University Press la víspera de su partida y a Routledge and Keagan Paul en Londres, en el trayecto hacia India.

Muy probablemente la obra se elaboró y se terminó con demasiada premura. En *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development* (1958) la redacción es clara y el estilo adecuado; pero hay una cierta falta de fuerza en el contenido. Si la nitidez de *Indian Village* constituía su propia solidez —aunque también con sus tensiones—, en la siguiente obra, la estructura era demasiado lineal, los materiales demasiado modulares. Los cuatro primeros capítulos de *India's Changing Villages* se extendían en los detalles de un proyecto de desarrollo comunitario mediante comentarios esencialmente descriptivos y estadísticos. Pero, además, la organización del libro y los requerimientos del texto empañaban los capítulos posteriores, más imaginativos y analíticos, en los cuales se analizaban aspectos relativos a la comunicación y a la cultura en el desarrollo de la comunidad.

Las singularidades, las características distintivas y las dificultades de *India's Changing Villages* están vinculadas entre sí. En este caso, la singula-

ridad esencial se debió a que se centraba en el estudio de las acciones emprendidas por el Estado: en la construcción de la nación. Varias décadas antes de que las consideraciones etnográficas del Estado adquirieran importancia en la disciplina (por ejemplo, Gupta, 1998; Hansen, 1999; Fuller y Bénéï, 2000; Axel, 2000), el trabajo de Dube se enfocaba hacia las percepciones antropológicas de la interacción entre la nación y la aldea, articulada por los protagonistas, considerados como sujetos que moldeaban el presente y no como habitantes del país de nunca jamás. Si bien los intereses del libro coincidían con los de los proyectos más generales de estudios de área emprendidos por la academia estadounidense en la década de 1950, la obra se distinguía por la forma en que tales intereses y percepciones estaban filtrados por el nacionalismo, lo que les daba una importancia particular.[12] Sin embargo, precisamente estas características de la obra están orquestadas y sobredeterminadas por la construcción de una sociología específica que se sitúa de manera incierta dentro y fuera de los linderos del Estado, las ranuras de la gobernanza, y por una visión de la antropología como reflejo de la nación. Ahora bien, mis rápidos comentarios no constituyen una apreciación total, sino simplemente sugieren posibles lecturas críticas y constructivas de los enfoques contradictorios referentes al Estado y a la nación en la antropología y la sociología indias. Lecturas que incluso podrían retomar configuraciones cotidianas del Estado y de las formaciones también cotidianas de la nación, las cuales están insertadas como detalles, especialmente en la última parte de *India's Changing Villages*. Así, el libro constituye una descripción fidedigna que, sin embargo, fue incapaz de desechar por completo esos residuos tenaces y recalcitrantes.

La obra no correspondió del todo a las expectativas suscitadas por el libro anterior. En parte, como lo señaló McKim Marriot (1958, p. 192),

[12] Resulta interesante que el estudio de Dube fuera el único del proyecto de Cornell sobre India que se centrara en los esfuerzos de construcción nacional mediante el desarrollo comunitario y el bienestar de la aldea. Los otros estudiosos, todos de Estados Unidos, en la Estacion Rankhandi realizaban investigaciones más convencionales de etnografía, ciencias sociales y lingüística (por ejemplo, Gumperz, 1958; Minturn y Hitchcok, 1966; véase incluso Gumperz, 1957). Además de Dube, los otros indios que participaron en el proyecto y estaban en Utar Pradesh occidental eran académicos asociados, asistentes de investigación e intérpretes. En este caso hubo pocos desacuerdos como los que llevaron a D.N. Majumdar a criticar el proyecto de Cornell en otra parte de Utar Pradesh. Tampoco la asociación de Dube con este proyecto afectó sus relaciones con Majumdar (L. Dube, entrevista, 2003).

esto se debió a su título, el cual sugería una relación con la Shamirpet de *Indian Village* y una descripción de los cambios acaecidos en las aldeas indias, a pesar de que el libro no tenía nada que ver con esta aldea del Decán y básicamente analizaba las "respuestas" de los aldeanos al cambio. (En realidad, el título de *India's Changing Village* fue una decisión de Routledge and Kegan Paul; Dube había elegido llamarlo *Human Factors in Community Development*, que el editor utilizó como subtítulo.) La mayor dificultad estaba relacionada con la naturaleza de la obra, lo que dio como resultado que, aunque la respuesta académica al libro fue muy entusiasta, no fue excesivamente elogiosa ni recibió reconocimientos académicos. No obstante, tal como lo señala T.N. Madan (entrevista, 2002): "En la década de 1950, Dube y Srinivas estaban mostrando el camino a seguir por la antropología india". El verdadero éxito de *India's Changing Villages* se debió a su utilización en los programas administrativos de las naciones del tercer mundo debido a los temas de modernización y desarrollo que contenía el libro, los cuales serían esenciales en el pensamiento y los escritos de Dube de las siguientes décadas.

Al mismo tiempo, incluso antes de que el libro se hubiera publicado, los Dube habían partido de Haiderabad. He aquí como recordaba Dube estos sucesos (1993, p. 37):

> Al regresar de Cornell, deseaba permanecer en Haiderabad. C.D. Deshmukh, presidente de la Comisión de Becas de las universidades, sugirió la creación de una cátedra de investigación para mí con el apoyo de la Comisión; pero esta idea no pudo materializarse porque había una cláusula en los estatutos de la Universidad que prescribían 35 años como la edad mínima para un profesor. En retrospectiva, creo que no debería haberme enojado por el impedimento, pero en aquel tiempo era joven y muy sensible. Decidí irme de Haiderabad. En menos de un mes había obtenido un puesto de alto nivel en Anthropological Survey of India y unos meses más tarde recibí un nombramiento para la cátedra de antropología en la Universidad de Saugar. Todavía tenía menos de 35 años y había logrado lo que me había propuesto.

Como en muchos otros aspectos de la vida de Dube, el éxito se vio ensombrecido por la pena. Poco tiempo después de que se mudara a Sagar, el padre de Dube —quien se había jubilado prematuramente a fin de poder vivir con Shyama, Leela y Mukul— emprendió un viaje solo a Amarkantak y murió en el trayecto.

AÑOS POSTERIORES

Aunque es tiempo de terminar la descripción detallada, aún no daré fin al relato. ¿Cómo debemos entender la vocación y el trabajo posteriores de Dube? A grandes rasgos, hay dos tipos de orientaciones que se pueden aplicar a la vida y la obra de un personaje como Dube, los cuales encuentran la expresión cotidiana y el pronunciamiento público en el mundo académico. La primera se refiere a las proyecciones de los primeros estudios importantes de Dube que dan lugar a pronunciamientos generales, más claros y sintéticos —en especial con Dube moviéndose entre la administración y la academia— hasta que, finalmente, Shyama se convierte en un ensayista en lengua hindi, al margen de la antropología y la sociología. La segunda se relaciona con propuestas de una historia singular de éxito —la de Dube, quien después de sus primeros logros hace sólidas aportaciones a la administración académica y participa activamente en la vida pública, siempre ampliando su perspectiva intelectual, planteando con agudeza preguntas de importancia nacional, atrayendo cada vez a más lectores— que culmina en sus escritos posteriores en hindi.[13] No se puede decir que alguna de estas orientaciones sea errónea, ya que cada una de ellas apunta a direcciones importantes; sin embargo, ambas reflejan la imagen de una vida académica ideal, de una biografía intelectual inmaculada. En este caso es muy sencillo encontrar el fracaso y el éxito. En vez de tomar en cuenta tales propuestas, mi planteamiento es que los matices desiguales de una vida y los pasados contradictorios de una disciplina sugieren otras actitudes hacia la etnografía y la biografía, hacia la historia y la antropología.

Consideremos la presencia de Dube en Sagar. Por un lado, puede plantearse que las limitaciones de una universidad de provincia refrenaban el talento y la energía académica de Dube. Por otro, puede sostenerse que la dinámica intelectual no es una prerrogativa de los centros metropolitanos y que la contribución de Dube estribó precisamente en haber desarrollado la enseñanza y la investigación en Sagar, un lugar de estudio por derecho propio. En todo caso, mi preocupación se debe a la singularidad y rigidez de tales suposiciones.

[13] Como mencioné antes, estas diversas actitudes formaban parte de las configuraciones de los mundos académicos, y con el paso del tiempo me he encontrado con ellas tan a menudo, que si clasificáramos escritos específicos como pertenecientes a una u otra orientación cometeríamos errores sin comprender el verdadero sentido.

Cuando los Dube se mudaron a Sagar en 1957, su Universidad era un lugar estimulante. Entre sus profesores había algunos académicos distinguidos, se intentaba atraer a jóvenes talentos de diferentes partes del país y se estaba construyendo un nuevo campus.[14] Aunque estaba a la altura de los decanos, Dube era de los académicos más jóvenes, siendo, ambas características, marcas de distinción.[15] En esta Universidad Dube creó un departamento de antropología casi desde cero, abrió nuevos cursos, contrató a profesores nuevos y comenzó proyectos de investigación en equipo, insistiendo en la pluralidad y la autonomía de la labor académica. Con su pipa característica, su clásico puro, sus sacos de Harris Tweed y sus trajes bien cortados, Dube tenía una presencia impresionante y una figura llamativa —"algo sutil que tenía que ver con el 'estilo' "—, que despertaban admiración y envidias; Dube era un modelo a seguir por sus estudiantes varones. En un ambiente social relajado y con pocas distinciones jerárquicas entre el grupo de los más jóvenes, los vastos intereses intelectuales de Dube le significaron que estuviera en el centro de animadas discusiones sobre literatura y filosofía, sobre política y psicología; además, invitaba a sus colegas y amigos de otros departamentos a dar pláticas a sus propios estudiantes. Era evidente que a Dube le encantaba todo esto, que no repercutía negativamente en su productividad académica, prueba de ello es que empezó un importante proyecto de investigación en equipo sobre el liderazgo en las aldeas de Madhya Pradesh y escribió en hindi la introducción a la antropología para un libro no escolar, *Manav aur Sanskriti* (1960), ambas tareas íntimamente ligadas a su presencia en Sagar.

Sin embargo, en estos tiempos hubo un giro imprevisto en su vida. Antes de tres años de que se hubiera establecido en Sagar, en 1960, tras

[14] Este párrafo está basado en los siguientes textos: Krishna, 1997; Atal, 1997, pp. 93-97; Mishra, 1997, pp. 53-55; Premshankar, 1997, pp. 39-41; y Chauhan, 1997, p. 47. Todas estas personas conocieron de maneras distintas a los Dube en Sagar. Véase también Dube, 1993, p. 37.

[15] Entre los profesores más jóvenes en Sagar en aquel tiempo se encontraban Dayakrishna y Pratap Chandra (filosofía), S.R. Swaminathan y Malikarjunan (inglés), Muzzafar Ali y Vinod Mishra (geografía), R.N. Mishra (historia antigua), Premshankar (hindi) y Brijraj Chauhan (antropología/sociología); entre los académicos mayores estaban Nanddulare Vajpeyi (hindi), George West (geología), M.P. Shrivastava (física) y Baburam Saksena y Dhirendra Verma (lingüística) . Ésta es sólo una lista indicativa, pues había otros miembros, tanto jóvenes como ya veteranos, en la Universidad de Sagar.

la muerte de D.N. Majumdar, el rector de la Universidad de Lucknow ofreció a Dube el puesto de su profesor y la dirección del Departamento de Antropología. No vale la pena detenernos en los detalles, pero a causa de errores administrativos, así como a la oposición de un sector del departamento, Dube no pudo tomar posesión del cargo. Aunque con el tiempo Dube hablaba poco del asunto, en su momento fue un duro golpe. No cabe sorprenderse de que unos meses después, al final del año, un poco antes de que yo naciera, aceptara el puesto de director de investigación en el Instituto Nacional de Desarrollo Comunitario (NICD, en sus siglas en inglés) en Mussorie, permaneciendo en dicha institución durante cuatro años. A su regreso a Sagar, después de haber destacado en la escena nacional e internacional, la Universidad pudo haberle parecido limitante y la ciudad demasiado pequeña. Dube se dedicó a organizar conferencias y a impartir seminarios, invitando a académicos jóvenes y veteranos, aunque había perdido a sus principales interlocutores y amigos del lugar, como el filósofo Daya Krishna. Dube consiguió una subvención de "asistencial especial" de la Comisión de Becas destinada al departamento, el cual reorganizó como Departamento de Antropología y Sociología, iniciando cursos con enfoques más amplios sobre comunicación, modernización, desarrollo y teoría sociológica. Tales cursos no estaban basados en una o dos escuelas de dichos temas, sino que en ellos se exponían y se discutían las obras de Merton, de Parsons, de C. Wright Mills, de Gunnar Myrdal y de Barrington Moore, hijo, entre otros. Pero además, Dube viajaba cada vez con más frecuencia para impartir conferencias y para participar en reuniones y en comités de selección.[16] No estaba ansioso por marcharse de Sagar —por ejemplo, no se interesó ma-

[16] Esto no quiere decir que Dube se alejara de Sagar para realizar largos viajes sólo después de su regreso de Mussorie. Cuando ocupó el puesto de antropología en Sagar en 1957, había muy pocos profesores titulares en las universidades indias (véase Atal, 1997, p. 95). Aproximadamente una década después, cuando aún tenía cerca de 45 años, Dube era uno de los decanos en sociología y antropología. En el transcurso de esos años se hicieron numerosos nombramientos en los departamentos de sociología en toda la India, y a Dube se le llamó como experto en varios comités de selección. Esto, además de las conferencias que impartía, lo obligó a viajar frecuentemente desde fines de la década de 1950 hasta fines de la década de 1960. Esto también significó que Dube tuviera un importante papel en la fundación de algunos departamentos de sociología en India (Sharma, 1997, p. 33). Yo me pregunto si Dube no debería haber rechazado algunas de estas invitaciones, ya que estaba tratando de establecer un importante centro de investigación y enseñanza en Sagar desde mediados de los años sesenta.

yormente en una cátedra en Estados Unidos (Stanford o Hawai, no lo sabemos con certeza) que le sugirió Wilbur Schramm—, pero cuando se le ofreció el puesto de director del Instituto Indio de Estudios Avanzados a principios de la década de 1970, lo aceptó con alegría.[17]

Los años en Mussorie también dejaron una fuerte huella en la naturaleza de los escritos de Dube. *India's Changing Village* había influido para el nombramiento de Dube en el NICD, primero como director de investigación y posteriormente como rector. En este lugar, la fuerte vinculación de la labor administrativa y la académica dieron forma a sus preocupaciones y moldearon su obra. Algunas visitas oficiales para evaluar los programas de desarrollo rural y las iniciativas de liderazgo en aldeas de Afganistán y Pakistán proporcionaron a Dube una experiencia directa sobre la construcción de una nación en un contexto más amplio del sur de Asia. Además, participó en numerosas conferencias y talleres internacionales,

[17] Durante la mayor parte de la vida de trabajo de Dube, su carrera se entrecruzó con la de Leela Dube. Él no sólo aconsejó y animó a Leela a que trabajara sobre las mujeres gonds para su tesis de doctorado (L. Dube, 2000, p. 4040), sino que el padre de Dube también apoyó el trabajo de campo de su nuera. Más tarde, ella recordaría (*ibid.*, p. 4041): "Mientras trabajaba y completaba mi tesis, durante algunos años mi carrera se vio interrumpida. En cierta forma era adjunta de S.C. Dube, enseñando temporalmente en lugar de él, ayudándolo en el trabajo de campo y en los análisis, siendo su investigadora asociada". En Sagar, Leela Dube aceptó un puesto honorario de enseñanza en el Departamento de Antropología. La ética de S.C. Dube le impedía solicitar a las autoridades académicas un puesto para su esposa. Fue por iniciativa del rector que se ofreció un puesto permanente a Leela Dube en esta institución. Así, trabajaron juntos en la conducción de las labores antropológicas y sociológicas en la Universidad de Sagar. Leela dirigía el departamento en las ausencias de Dube, en particular cuando marchó a Mussorie y a Shimla. No sólo durante esos años, sino también desde mediados de la década de 1970 hasta fines de los años ochenta, Leela Dube y Shyama Charan por lo general vivían separados, con compromisos en lugares diferentes, lo que requería comprensión personal y apoyo profesional de ambas partes. Este apoyo mutuo también abarcaba el ámbito académico: pese a sus muy diferentes estilos académicos, Shyama a menudo editaba los escritos de Leela, en tanto que Leela casi siempre era la primera en leer las obras de Shyama. Ambos eran intensamente leales a las tareas académicas del otro. Por ejemplo, mi padre me cuidó cuando mi madre viajó a Lakshadweep para realizar trabajo de campo a fines de 1960, y Leela siempre estuvo al lado de Shyama, tanto en sus éxitos como en sus decepciones. Sin embargo, no estoy tan seguro de que se promovieran profesionalmente uno al otro. Esto no pretende presentar la vida conyugal de Dube como inmaculada, como una imagen ideal. Antes bien, pretende comprender dos vidas distintas y dos estilos académicos diferentes, que constantemente se entrecruzaron y se apoyaron, para lo cual se requiere una mayor profundización biográfica y analítica, ética y crítica.

contribuyendo fundamentalmente con "propuestas muy razonadas" basadas en su involucramiento en la investigación y en la burocracia, sobre todo en los programas de entrenamiento para el desarrollo rural dirigidos por el NICD. Al mismo tiempo, la insistencia de Dube en la importancia de las aportaciones de la investigación dio como resultado que el NICD estableciera relaciones estrechas con departamentos académicos, incluyendo investigadores universitarios y dirigiendo un programa de doctorado. Como resultado de esto, Dube también escribía ensayos basados en detalladas investigaciones de campo que eran el resultado de proyectos en equipo. De especial importancia fue un largo ensayo sobre la comunicación y el cambio planificado (Dube, 1967), en el cual se desarrollaban temas apuntados en *India's Changing Village*, el cual resultó tener gran influencia en las discusiones sobre la "modernización" de las naciones en desarrollo, y que abordaba y ampliaba los puntos de vista de Daniel Lerner y Wilbur Schramm, enfoques sumamente influyentes en aquel tiempo. Observando estos escritos en conjunto, podríamos plantear dos posibles interpretaciones referentes a esta parte de la obra de Dube. A pesar de que las preocupaciones y la sensibilidad de estos escritos son similares, tal vez carezcan de un compromiso consistente con una serie de cuestiones teóricas o de documentación empírica, lo cual quizá se deba a que Dube escribía rápidamente para consignar los temas a su alcance. Pero también podemos abordar este trabajo como parte constitutiva de un perspicaz registro de las ciencias sociales en pos de la construcción de la nación, como temas de análisis vinculados a cuestiones del Estado, como la representación de la sociología en el espejo de la nación y como un capítulo notable sobre los pasados contradictorios de la antropología india.

La preocupaciones de la época lo llevaron a un estudio más sistemático —el cual escribió después de finalizar su cargo en el NICD— basándose en los resultados de los proyectos de investigación sobre cuestiones de liderazgo, faccionalismo y comunicación en aldeas de Madhya Pradesh y de Orissa, tareas en equipo que Dube había iniciado antes de trasladarse a Mussorie. Gran parte de lo que sabemos acerca de esta obra procede del recuerdo de T.N. Madan (1996, p. 302), quien había leído el manuscrito poco después de su terminación:

> A su regreso a Sagar, Dube retomó el análisis de los datos recopilados con anterioridad… A diferencia de su trabajo en Haiderabad, su investigación, más que con descripciones holísticas, estaba relacionada con "problemas" y

> "procesos". Se centraba en temas como "el poder", "el faccionalismo" y "el liderazgo". Por razones que nunca me resultaron claras, el libro que se escribió sobre estas investigaciones… nunca se publicó. Solamente un artículo, que era un capítulo abreviado del libro, apareció en *Contributions to Indian Sociology* (1968), aunque algunos de los resultados obtenidos en esta investigación aparecieron como textos en algunas compilaciones.

De acuerdo con mis subsecuentes pesquisas sobre este estudio, Madan (entrevista, 2002) agregó que era un trabajo valioso, con "muchos datos, con muchas categorías analíticas; no sólo con categorías descriptivas", que muy bien podría haber sido "el mejor libro" de Dube.

¿Cuál fue la razón de que Dube perdiera interés en publicar un manuscrito casi terminado? Leela Dube (entrevista, 2002) no recuerda ninguna en particular que sustentara tal decisión. El propio Madan, en varias ocasiones, preguntó a Dube sobre los planes acerca de su manuscrito, pero todo lo que recibió fueron respuestas evasivas. ¿No había en Sagar el suficiente estímulo intelectual que impulsara a Dube a dar ese último paso? ¿Fueron una severa enfermedad y una operación mayor, de la cual por poco Dube no sobrevive, lo que se interpuso en su camino? ¿Los intereses y los compromisos de Dube se habían ampliado tanto que sencillamente se olvidó del manuscrito y se dedicó a otros desafíos? ¿No hubo sentimiento de pérdida, de pena, por el trabajo inconcluso que tan tentadoramente estaba a punto de ser terminado? ¿A esto se debe que Dube nunca hablara de este estudio, manteniéndolo, al igual que sus otras decepciones, en secreto? Dube ya había abandonado antes programas de investigación —por ejemplo, el trabajo sobre los *adivasi* de Bhjunjia, realizado a fines de la década de 1940, y los materiales detallados y valiosos procedentes del estudio de Shamirpet—, pero con una persistencia tenaz, siempre había convertido los manuscritos en libros.

A fines de los años sesenta Dube asumió en parte las responsabilidades de un académico en toda su extensión al inaugurar las Conferencias Nacionales de la Comisión de Becas de la Universidad y las Conferencias del doctor Rajendra Prasad —las primeras en inglés, las últimas en hindi—, que se transmitieron a través de All India Radio y que fueron alabadas por el público. Además, se publicó un pequeño libro, *Explanation and Management of Change* (1971) con el contenido de las dos series.

Para Dube, la función de administrador académico opacaba su papel destacado como intelectual. En 1972 se convirtió en director del Institu-

to Indio de Estudios Avanzados (IIAS, en sus siglas en inglés) en Shimla. Su amigo de los días de Lucknow, el historiador Nurul Hasan, que a la sazón era ministro de Educación en el gobierno central del Partido del Congreso, le había otorgado el nombramiento. En los magníficos terrenos circundantes de una casa virreinal, como cabeza de una institución que administraba generosos recursos y que contaba con el apoyo del ministro de Educación de Delhi, Dube se sintió complacido con el puesto que parecía hecho a su medida. Allí podía demostrar su capacidad administrativa y expresar su disfrute del poder. Allí podía combinar sus vastos intereses intelectuales y su don para hablar en público. Allí podía buscar talentos jóvenes de diferentes disciplinas, algo que siempre le producía un auténtico placer (Madan, 1996, p. 299) —Mrinal Miri, Ramchandra Gandhi, Sudhir Chandra y Sudipta Kaviraj, entre otros—, a quienes invitaba como miembros (fellows) o como visiting fellows y para participar en algunas de las importantes e imaginativas conferencias que organizó durante los años que permaneció en el instituto. Allí podía invitar a diversos veteranos. Allí podía alentar una nueva erudición mediante la incorporación de nuevos académicos y estudiosos ya establecidos, entre ellos Satish Saberwal, S.C. Malik, Prabhati Mukherjee, K.N. Sharma, Baidyanath Saraswati y A.K. Saran, además, podía plasmar su pasión por una mejor calidad de las publicaciones y aumentar la diversidad y el número de libros publicados por el instituto. Bajo la dirección de Dube (1972-1977), el IIAS recobró su importancia anterior —adquirida a mediados de los sesenta durante la dirección de Niharranjan Ray— y obtuvo nuevos logros dentro de la academia india (Sharma, 1997, pp. 33-34; Mishra, 1997, pp. 55-56; Sacchidananda, 1997, pp. 78-79).

Sin embargo, no todo marchaba sobre ruedas. El anhelo de Dube por un reconocimiento afectivo y su disposición a confiar en la gente por completo y con demasiada facilidad dieron como resultado que se rodeara de "favoritos" (Saraswati, 1997, p. 61). Esto no siempre fue un buen augurio frente a una comunidad de académicos con diversos compromisos y divisiones, ambiciones y disensiones (véase Jain, 1997, pp. 65-66). Además, cuando India avanzaba poco a poco hacia el estado de emergencia y después de la declaración de éste,[18] la amistad de Dube con Nurul Hasan dio como resultado que a menudo se le viera como un intelectual

[18] El estado de emergencia política se vivió en India entre 1975 y 1977, cuando era primera ministra Indira Gandhi [N. del T.].

de Estado. La acusación se basaba, en parte, en la atmósfera de aquellos tiempos, en que se concebía una drástica división entre la vida académica y la vida pública, a pesar de que Dube se resistió a poner las actividades del instituto al servicio de un régimen político, manteniendo su propia integridad académica, su sentido de la justicia y su profundo orgullo personal (Saraswati, 1997, p. 62). Por ejemplo, su integridad intelectual fue evidente cuando, al poco tiempo de la declaración del estado de emergencia, dio a conocer a los miembros del instituto que, dentro de la instalaciones de éste, tenían el derecho de discutir cualquier asunto, y que él defendería la libertad académica de sus miembros (Mishra, 1997, p. 56). Su sentido de justicia fue patente en su disposición de acoger en la Oficina de Campo oficial del instituto en Nueva Delhi a un viejo conocido que había pasado a la clandestinidad, uno de los acusados más prominentes en el caso del atentado con bomba de Baroda, en los momentos culminantes de las represalias políticas de la India de Indira Gandhi. En aquellos tiempos, cuando se produjo una cultura de la adulación y de la lealtad absoluta, Dube dio muestras de su orgullo personal cuando preguntó con amabilidad al ministro de Educación: "*Nurul bhai, aapko chamche chahiye ya dost*" (Bhai Nurul, ¿quiere usted aduladores o amigos?). La permanencia de Dube en Shimla terminó de una manera hasta cierto punto abrupta a mediados de 1977.

Posteriormente Dube tuvo otros cargos destacados en la burocracia académica; pero su periodo en el IIAS fue posiblemente el más productivo y de mayores éxitos en sus incursiones en la administración. De su labor de rector de la Universidad de Jammu (1978-1981), se recuerdan con orgullo y admiración sus intentos de crear un nuevo campus, de sanear la administración y de incorporar nuevos profesores.[19] Pero también es importante preguntarse si la Universidad y la ciudad no probaron ser, al final, demasiado refractarios, atrapados en una urdimbre de lugar y tiempo. Como director de la Uccha Shiksha Anudan Ayog de Madhya Pradesh (1984-1988), Dube emprendió la adopción de una serie de medidas dinámicas y de amplio alcance con el fin de renovar el sistema de educación superior en su estado natal, para lo cual rediseñó los programas de estudio y cambió los modelos de exámenes, todo ello con el pro-

[19] Esto era evidente aun después de más de 20 años de que Dube había partido de Jammu, cuando visité la ciudad, en febrero de 2003, en ocasión de la segunda Conferencia en Memoria de S.C. Dube en la Universidad de Jammu.

pósito de infundirle nueva vida a la enseñanza (Mishra, 1997, pp. 56-58). Pero, exceptuando pequeños enclaves, sus mejores planes y las medidas mejor intencionadas fueron finalmente echadas para atrás por una inercia formidable y por los intereses creados en el corazón de la educación superior de Madhya Pradesh (véase Jain, 1997, pp. 66-67).

¿Qué le auguraban a la carrera académica de Dube estos largos años en la administración académica, los cuales sólo se interrumpieron durante un periodo de tres años cuando fue como miembro nacional del Consejo Indio para la Investigación de Ciencias Sociales (ICSSR, en sus siglas en inglés) y como asesor en el Centro de Desarrollo de Asia y el Pacífico de la Naciones Unidas, en Kuala Lumpur? Durante las décadas de 1970 y 1980, además de los volúmenes de los que él era editor (Dube, 1977a, 1977b y 1979; Dube y Basilov, 1983), gran parte de lo que publicó en inglés consistía en escritos sintéticos, entre ellos varias ponencias presentadas en conferencias y talleres internacionales, muchos de los cuales habían sido organizados por la UNESCO y por instituciones relacionadas con las Naciones Unidas dedicadas al desarrollo.[20] Desde luego que también publicó libros. A principios de este periodo apareció una obra pequeña (Dube, 1973) que reunía las conferencias inaugurales del Seminario D.N. Majumdar, dictadas en Lucknow en 1972, y otra obra sobre la modernización (Dube, 1974); a mediados del mismo se publicaron dos volúmenes pequeños (Dube, 1983b y 1983c), y a fines del mismo periodo aparecieron tres libros, uno por encargo de la Universidad de las Naciones Unidas (Dube, 1988) y otros dos que comprendían textos escritos a lo largo de los últimos 30 años (Dube, 1990 y 1992). Tal *corpus* abordaba tres amplios grupos de intereses de la sociología de India, los cuales estaban imbricados: la comunicación, la educación y el cambio; la tradición, el desarrollo y la modernización; y, por último, las bases para unas ciencias sociales relevantes, apropiadas y "autóctonas".

En el *corpus*, a pesar de caracterizarse por una sensibilidad común, también se plasman diferencias importantes de acentos, que conllevan distinciones más bien específicas. Esto significa que es necesario leer dichos escritos juntos, aunque reconociendo sus enfoques constitutivos y

[20] Durante este tiempo Dube también enseñaba y publicaba en hindi con frecuencia (por ejemplo, véase Dube, 1983a); además, escribió un manual de sociología en inglés para el Consejo Nacional de Investigación y Formación Educativas (NCERT, en sus siglas en inglés).

generales opuestos, desde su concepción hasta su recepción. Por un lado, al trabajar bajo pesadas cargas administrativas, presiones de tiempo e infinitos plazos límite de entrega, la mayor parte de esta obra se escribió rápidamente y fue elaborada por lo general para cumplir ciertos requerimientos de formato para conferencias, lo que lo obligaba a hacer aseveraciones generales sobre problemas generales. Por otro lado, el propio Dube insistía cada vez más en la necesidad de unas ciencias sociales "comprometidas", enfocadas a las políticas públicas y a los intereses nacionales, escritas en un estilo completamente accesible y que rebasaran las estrechas preocupaciones académicas. Tomadas en conjunto, la necesidad y la creencia se nutrían mutuamente.

Existen continuidades a lo largo de la obra de Dube desde sus primeros escritos hasta los últimos: desde la década de 1940 hasta la de 1980. Éstos están relacionados con la importancia atribuida a la aplicación de las ciencias sociales en la construcción de la nación —lo cual se expresó inicialmente en el trabajo sobre los kamars y proporcionó las bases para *Modernization and Development* (1988)— y con la característica capacidad de la erudición de Dube para sintetizar ideas y materiales, empleando las consideraciones teóricas fundamentalmente como medio para elaborar una descripción analítica. Sin embargo, también hay marcadas diferencias. En un principio, las aseveraciones de Dube referentes a una práctica de la antropología adecuada a los tiempos y a la nación —y su síntesis de lo empírico y lo analítico— habían tenido su origen en la investigación de bases amplias, tanto en forma individual como colectiva. Posteriormente, las exigencias de la ciencias sociales relacionadas con el desarrollo, con la modernización y con la nación dejaron de ser sólo una preocupación clave para ampliarse y convertirse en el marco y en el núcleo de sus escritos, siendo entonces las obras secundarias la base de las reflexiones de Dube. En este sentido, la década de 1960 fue a la par un puente y un parteaguas.

En el contexto de mayor profesionalismo de la sociología india de fines de los años sesenta —y tras la institucionalización más amplia de las ciencias sociales, sobre todo mediante los esfuerzos de la ICSSR en la década siguiente— la obra de Dube de los años setenta y ochenta muestra el vínculo entre conexiones opuestas y enfoques disciplinarios. En este sentido, Dube consignó, a su manera, lo que deberían ser las condiciones para una sociología relevante, incluyendo aspectos del colonialismo académico y de la descolonización de las disciplinas, los cuales se deba-

tían en las ciencias sociales de India (por ejemplo, *Seminar*, 1968 y 1980; véase también Uberoi, 2000). Sus planteamientos referentes a la modernización y al desarrollo, a la tradición y al cambio se leyeron con respeto en diversos ámbitos, tanto provinciales como metropolitanos (Yogendra Singh, entrevista, 2002). No obstante, tales textos podían parecer alejados en cierto sentido de las preocupaciones más teóricas de la disciplina, especialmente las de sus centros más importantes como la Escuela de Economía de Delhi. Así, no cabe sorprenderse de que amigos y críticos de Dube, como T.N. Madan y André Béteille, se sintieran decepcionados por estos escritos, considerando que en ellos se desconfiaba de los aspectos analíticos importantes de la disciplina, que no reflexionaban lo suficiente en estos asuntos y que progresivamente se alejaban de los de sus colegas profesionales.[21] Una vez más, es precisamente por esos atributos diferentes por los que la obra de Dube de esa época requiere una lectura crítica, obra en la que los límites y las posibilidades articulan el pasado y el presente de las ciencias sociales en India, y que además se caracteriza por sus constantes ironías y sus tensiones formativas.

Como se dijo antes, dichos escritos, más que verdades invariables y certezas muertas, indican cambios en el acento, movimientos del pensamiento, en particular cuando Dube desarrolló sus ideas relativas a una erudición con un propósito definido y expuso sus percepciones sobre el desarrollo dotado de sentido. Su llamado a una antropología relevante, que evitara las teorías grandiosas y los planteaminetos abstrusos, que apoyara la investigación comprometida y objetiva que ofreciera análisis, interpretaciones y críticas sociales, que influyera en el cambio, aunque no impusiera sus parámetros, que ofreciera consejos pero que no dictara políticas (Dube, 1972), tuvo diversos planteamientos una década después en los alegatos de Dube a favor de la "indigenización" y de la "descolonización" de las ciencias sociales (véase, por ejemplo, Dube 1990a). La primera se basaba en una crítica más extensa a las disciplinas que se dio en la década

[21] También, tal como afirma Madan (entrevista, 2002), a diferencia de M.N. Srinivas, a partir de finales de la década de 1960, Dube perdió contacto con importantes centros de investigación antropológica de Gran Bretaña y Estados Unidos. Desde luego que esto se debía a la naturaleza del trabajo de Dube, incluyendo sus respuestas, generalmente inteligentes pero a menudo impacientes, a las preocupaciones analíticas y teóricas de la disciplina. Sin embargo, también se debía a la creciente ambivalencia de Dube respecto a la aprobación del extranjero del desarrollo de las ciencias sociales en India y a su insuficiente profesionalismo en lo referente a enviar sus escritos a sus colegas, lo que rara vez hacía.

de 1960, y la última desarrolló el espíritu crítico "tercermundista" en contra de la dominación epistemológica de Occidente a fines de la era de Bandung, anticipando, cada una de ellas, algunas de las cuestiones sobre el eurocentrismo que son importantes para la academia en la actualidad.

De forma semejante, su incipiente cuestionamiento sobre los paradigmas impuestos al desarrollo y a la modernización de principios de la década de 1970 lo desarrolló en los años siguientes, en particular al hablar y escribir cada vez con más insistencia sobre la importancia de la tradición. En sus escritos de la década de 1980, en los cuales revisaba y reformulaba sus predilecciones anteriores, expuso este tema de una manera más clara (véase, por ejemplo, Dube, 1988). Al mismo tiempo, es importante preguntarse si este *corpus* también se ve atrapado entre el deseo de un conocimiento innovador y la fuerza de las apreciaciones heredadas; por ejemplo, señalaba la importancia de las categorías de "lo cotidiano", pero elaboraba dichas categorías en formas ya muy conocidas y atenuadas. ¿Hasta qué punto las exploraciones de Dube en nuevas direcciones se oponían a las compulsiones categóricas y a los encasillamientos analíticos sobre la nación y hasta qué punto se veían limitados por ellos?

Tejidas en la urdimbre de los tiempos, tales tensiones en la obra de Dube estaban vinculadas a su estilo y a su sensibilidad, situadas entre la sociología académica y la erudición pública. Dichas tensiones plantean preguntas cruciales. ¿Fue la preferencia de Dube por una erudición objetiva, que era capaz de servir de guía en cuestiones políticas, lo que lo llevó a optar por soluciones claras, más que por quedarse en las tensiones críticas y reflexionar sobre ellas? ¿Significó esto que a pesar de que Dube combatió lo que Bourdieu (2000) ha denominado la "razón escolástica" —el punto de vista aislado del mundo del erudito ascético—, cuestionó las premisas de este planteamiento en forma inadecuada, reproduciendo sus aspectos opuestos, de modo que él mismo acabó separado de sus críticos, en lo referente a la labor académica, sólo por una cerca epistemológica vieja y desvencijada? Mientras se dirigía a públicos variados y diversos, Dube quería presentar el modelo de un estudio importante a sus colegas de profesión; pero, al ocuparse de esta tarea, ¿no se fue distanciando paulatinamente al menos de algunos de ellos? Dube nunca quiso vincular la sociología al Estado, pero ¿no es la asociación de las ciencias sociales con la construcción de la nación, que apuntalaba sus escritos de las décadas de 1970 y 1980, lo que sitúa estos trabajos en un lugar prominente de la trayectoria de la antropología india?

Tras concluir el periodo de su nombramiento en Bhopal en 1988, Dube se marchó a vivir a Delhi. En una ciudad agresiva en la que el poder institucional era manifiesto, encontró el prestigio lejos de los cargos públicos. Desde luego que Dube participaba en jurados y comités importantes, y él mismo recibió premios y menciones de prestigio.[22] Había reuniones y viajes, conferencias y pláticas, cursos plenarios y presentaciones inaugurales. No obstante, la actividad esencial de Dube era escribir. Escribía furiosamente, sobre todo en hindi —con pasión y deseo, con urgencia y ansiedad.[23] Para hablar de estos escritos se requiere una lectura detallada, cuidadosa y crítica, la cual no puedo ofrecer aquí. Mi planteamiento es que, en la última década de su vida, Dube se basó en una gran variedad de lecturas para sus escritos.[24] Hizo comentarios incisivos sobre las políticas culturales y analizó críticamente las culturas políticas, combinando una sensibilidad literaria, una receptividad sociológica y una imaginación etnográfica con las preocupaciones de un ciudadano. Escribió sobre temas nuevos y regresó a viejas inquietudes sobre educación y desarrollo, sobre tradición y cultura, traduciendo conceptualmente y plasmando imaginativamente los términos de las ciencias sociales en hindi, con lo que, de acuerdo con sus interlocutores, acuñó una nueva forma de comprensión y expresión en la lengua (véase Manager Pandey, 1997; Singh, 1997; Kumar, 1997, pp. 152-153; Rajkishore, 1997; véase también Tandon, 1997, pp. 71-72; Mrinal Pandey, 1997, pp. 155-156). En ese entonces había cobrado prominencia una nación en cierto grado diferente, más vernácula, y Dube se preocupaba por su progreso

[22] Entre ellos el codiciado Premio Moorti Devi de Bhartiya Jnanpith en 1993 (concedido a Dube en 1991), la Medalla de Oro Indira Gandhi de la Sociedad Asiática de Bengala en 1993 (ya había ganado la Medalla de Oro S.C. Roy de la Sociedad en 1976) y doctorados *honoris causa* de Kashi Vidya Peeth y de la Universidad de Kanpur.

[23] Durante los años noventa, los libros de Dube escritos en hindi incluían sus primeros ensayos (Dube, 1991 y 1994a) y otros escritos después de su traslado a Delhi (1994b, 1996a y 1996b), algunos de ellos publicados póstumamente, incluyendo reimpresiones revisadas de traducciones anteriores (Dube, 1996c). Para una apreciación más amplia de las contribuciones de Dube a la escritura en hindi, véase L. Dube y S. Pachori, 1997.

[24] Esto también era cierto de los escritos en inglés de Dube de este periodo. Así, *Indian Society* (1990b), escrito a fines de la década de 1980 para jóvenes y legos, demostró la capacidad de Dube para sintetizar materiales diversos y complejos con un estilo accesible. El libro se publicó, traducido a varias lenguas de India, en la década de 1990. Tanto en su versión en inglés como en las traducciones, el libro se ha utilizado ampliamente como texto escolar y universitario.

tratando de salvaguardar la civilidad de dicha nación, al tiempo que otorgaba su apoyo, en forma pública pero también privada, a las luchas ciudadanas, como las de Narbada Bachao Andolan.

En esos años y en esa labor hubo un nuevo giro, se abrió otro capítulo en la vida y la vocación de Dube. En *Samay aur Sanskriti* (1996), obra publicada poco después de su muerte, Dube había escrito que el intelecual indio contemporáneo se había apartado del pensamiento autóctono y del hombre común, escribiendo y publicando principalmente en un idioma extranjero, y agregaba que a aquellos que escribían en lenguas indias se les ignoraba o se les consideraba intelectuales de segunda o tercera categoría. Al comentar este pasaje, el crítico Namvar Singh (1997, p. 109) escribió:

> *Antim dino mein Dubeji adhikanshtah Hindi mein likhte they. Is gunah ki saza bhi mili. Dusre darze ke buddhi jivi mane jane lage. In shabdon mein kahin na kahin unki peeda bhi hai. "Bhartiya Gram" multah angrezi mein likhi gayi thi. Yah Dubeji ki dusri pustak thi. Desh ke sath videsh mein bhi sarahi gayi. Aaj bhi Dubeji usi pustak ke liye yaad kiye jaate hain. Is prashansa mein bhi ek dansh hai. Use Dubeji khub samjhte the.*
>
> [En sus últimos días Dubeji escribió principalmente en hindi. También recibió un castigo por este delito. Llegó a ser considerado un intelectual de segunda categoría. De alguna manera, estas palabras también encierran su dolor personal. *Indian Village* se escribió básicamente en inglés. Éste fue el segundo libro de Dubeji. Recibió elogios en el país y en el extranjero. Incluso hoy día Dubeji es recordado por este libro. Este elogio también conlleva una espina. Dubeji entendió muy bien esto.]

El contraste entre el enorme prestigio que obtuvieron los últimos escritos de Dube en hindi y el gran desprestigio que significaba para el medio académico, dominado por la lengua inglesa, que alguien escribiera en lengua vernácula son asuntos importantes. Al mismo tiempo, más que leer las declaraciones de Singh como una apreciación definitiva, debe considerarse como sintomática de las divisiones y tensiones existentes entre los mundos de reflexión y de escritura en inglés y en hindi.[25]

[25] Como ya se mencionó, Dube continuó escribiendo en hindi a lo largo de toda su vida. Así, entre sus primeros ensayos de los días universitarios y sus últimos libros de la década de 1990 en hindi, aparte de sus trabajos mencionados antes (Dube, 1960 y 1983a), Dube también escribió para publicaciones periódicas como *Yojana*, *Kalpana* y *Dharmayug*.

Dube fue partícipe de estas divisiones y vivió estas tensiones, estando su vida y su obra moldeadas por contradicciones y conjunciones: entre el hindi y el inglés, entre la administración y la academia, entre la construcción de la nación y la antropología "clásica", entre lo vernáculo y lo metropolitano. En forma similar, los cambios notables que presenta la erudición de Dube, que van de la "tribu" a la aldea, de las propuestas de modernización a la crítica del desarrollo —cada uno de ellos mediado por preocupaciones nacionalistas y por prescripciones políticas—, no insinúan simplemente una trayectoria definida. Más bien, aparecen imbuidos de oposiciones más vastas, emblemáticas, de la relación entre los propósitos de la sociología y los principios de la nación, relación intensa y presente aunque cambiante y con altibajos. Ni las tensiones ni los cambios son de fácil resolución. Es preciso aceptarlos pacientemente. Es necesario que reflexionemos en ellos con prudencia. Y regresando a Namwar Singh (*ibid*., p. 111), quien terminaba su ensayo con un perfil de Dube intensamente personal, casi clarividente, señalaba que tuvo "Suficiente éxito en todo lo que emprendió, aunque se sentía dolorido por una herida de fracaso. Completamente seguro de sí mismo, pero acosado por la inseguridad". Cuando colocamos juntos los cambios y las tensiones que caracterizaron la vida y la obra de Dube, estas apreciaciones —que entretejen lo público y lo personal— están cargadas de preguntas necesarias para elaborar una biografía adecuada y ética de un antropólogo indio, una historia crítica y cuidadosa de la antropología india.

BIBLIOGRAFÍA

[En Atal, 1993, pp. 579-584 se encuentra una lista completa de los escritos de S.C. Dube de 1947 a 1992, compilados por Indira y Surendra Gupta].

ATAL, Yogesh (ed.), 1993, *Understanding Indian Society: Festschrift in Honour of Professor S.C. Dube*, Nueva Delhi, Har-Anand.

——, 1997, "Tvameva guruscha pita tvameva" (Tú eres el maestro y el padre), en L. Dube y S. Pachori, pp. 92-104.

AXEL, Brian Keith, 2001, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh "Diaspora"*, Durham y Londres, Duke University Press.

BANERJEE, Prathama, s.f., *The Politics of Time: "Primitives" and History-Writing in a Colonial Society*, inédito.

BATTAGLIA, Deborah (ed.), 1995, *Rhetorics of Self-making*, Berkeley, University of California Press.

BÉTEILLE, André, 1996, "Shyama Charan Dube (1922-96)", en *Economic and Political Weekly*, 31, 30 de marzo, p. 811.

BOURDIEU, Pierre, 2000, *Pascalian Meditations*, trad. de Richard Nice, Cambridge, Polity.

CHAUHAN, Brijraj, 1997, "S.C. Dube se Shyamacharan Dube tak" (De S.C. Dube a Shyamacharan Dube), en L. Dube y S. Pachori, pp. 46-52.

COHN, Bernard, 1980, "History and anthropology: The state of the play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, pp. 198-221.

——, 1996, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press.

DI LEONARDI, Micaela, 1998, *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago, University of Chicago Press.

DIRKS, Nicholas B., 2001, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.

DUBE, Leela, 2000, "Doing kinship and gender: an autobiographical account", *Economic and Political Weekly*, 35, 11 de noviembre, pp. 4037-4047.

——, y Sudish Pachori (eds.), 1997, *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani.

DUBE, Saurabh, s.f., *Witnessing Lives: Conversion and Life History in Colonial Central India*, inédito.

——, 2002, "Enchanted spaces and modern places", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, número especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, pp. 333-350.

——, 2004, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, Duke University Press.

DUBE, S.C. (los textos en hindi aparecen bajo la firma Dube, Shyamacharan).

——, 1948, *Field Songs of Chhattisgarh*, Lucknow, Universal.

——, 1951, *The Kamar*, Lucknow, Universal.

——, 1953, "Token pre-puberty marriage in middle India", *Man*, 53, 1, pp. 18-19.

——, 1955, *Indian Village*, Londres, Routledge and Kegan Paul; e Ithaca, Cornell University Press.

——, 1958, *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development*, Londres, Routledge and Kegan Paul; e Ithaca, Cornell University Press.

——, 1960, *Manav aur sanskriti* (Hombre y cultura), Nueva Delhi, Rajkamal.
——, 1967, "Communication, innovation, and planned change in India", en Daniel Lerner y Wilbur Schramm (eds.), *Communication and Change in the Developing Countries*, Honolulu, East-West Center Press, pp. 129-167.
——, 1971, *Explanation and Management of Change*, Nueva Delhi, Tata McGraw-Hill.
——, 1973, *Social Science in Changing Society: D.N. Majumdar Lectures 1972*, Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society of Uttar Pradesh.
——, 1974, *Contemporary India and its Modernization*, Nueva Delhi, Vikas.
——, 1977a (ed.), *Tribal Heritage of India*, vol. 1, Nueva Delhi, Vikas.
——, 1977b (ed.), *India since Independence: A Social Report on India 1947-1972*, Nueva Delhi, Vikas.
——, 1979 (ed.), *Public Services and Social Responsibility*, Nueva Delhi, Vikas.
——, 1983a, *Shiksha aur samaj* (Educación y sociedad), Nueva Delhi, Satvahan.
——, 1983b, *On Crisis and Commitment in the Social Sciences* (ed. Yogesh Atal), Nueva Delhi, Abhinav.
——, 1983c, *Development Perspectives for the 1980s*, Nueva Delhi, Abhinav; y Kuala Lumpur, Asian and Pacific Development Centre.
——, 1988, *Modernization and Development: The Search for Alternative Paradigms*, Londres, Zed Books; y Tokio, United Nations University Press.
——, 1990a, *Tradition and Development*, Nueva Delhi, Vikas.
——, 1990b, *Indian Society*, Nueva Delhi, National Book Trust, India.
——, 1991, *Parampara, itihasbodh, aur sanskriti* (Tradición, conciencia histórica y cultura), Delhi, Radhakrishna.
——, 1992, *Understanding Change: Anthropological and Sociological Perspectives*, Nueva Delhi, Vikas.
——, 1993, "The journey so far", en Atal, 1993, pp. 22-42.
——, 1994a, *Shiksha, samaj aur bhavishya* (Educación, sociedad y futuro), Delhi, Radhakrishna.
——, 1994b, *Sankaraman ki peeda* (El dolor de la transición), Nueva Delhi, Vani.
——, 1996a, *Samay aur sanskriti* (Tiempo y cultura), Nueva Delhi, Vani.
——, 1996b, *Vikas ka samajshastra* (Sociología del desarrollo), Nueva Delhi, Vani.
——, 1996c, *Bharatiya gram* (Aldea india; trad. de Yogesh Atal, edición revisada), Nueva Delhi, Vani.
DUBE, S.C., y V.N. VASILOV (eds.), 1983, *Secularization in Multi-Religious Societies: Indio-Soviet Perspectives*, Nueva Delhi, ICSSR y Concept.

FULLER, C.J., y Veronique BÉNÉÏ (eds.), 2000, *The Everyday State and Society in Modern India*, Nueva Delhi, Social Science Press.

FABIAN, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.

FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von, 1951, "Introducción", en Dube, 1951, pp. i-vii.

GEERTZ, Clifford, 1995, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

GUHA, Ramchandra, 1999, *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, his Tribals, and India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.

GUMPERZ, John J., 1957, "Language problems in rural development of north India", *Journal of Asian Studies*, 16, pp. 251-259.

——, 1958, "Dialect differences and social stratification in a north Indian village", *American Anthropologist*, 60, pp. 668-681.

GUPTA, Akhil, 1998, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham y Londres, Duke University Press.

HANSEN, Thomas Blom, 1999, *The Saffron Wave: Hindu Nationalism and Democracy in Modern India*, Princeton, Princeton University Press.

HERZFELD, Michael, 1997, *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*, Chicago, University of Chicago Press.

HUTTON, J.H., 1952, "Review of *The Kamar* by S.C. Dube", *Man*, 53, mayo, p. 77.

INDEN, Roland, 1990, *Imagining India*, Oxford, Blackwell Publishers.

JAIN, Nirmala, 1997, "Shyamcharan Dube: Smriti-chitra" (Shyamcharan Dube: recuerdo-retrato), en L. Dube y S. Pachori, pp. 65-68.

KERN, Stephen, 1983, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

KRISHNA, Francine, 1997, "Sagar ke ve din" (Aquellos días de Sagar), en L. Dube y S. Pachori, pp. 35-38.

KUMAR, Anand, 1997, "Adarsh samaj vaigyanik" (El sociólogo ideal), en L. Dube y S. Pachori, pp. 148-153.

MADAN, T.N., 1996, "Shyama Charan Dube (1922-96): A memoir", *Contributions to Indian Sociology*, 30, 2, pp. 299-305.

MANDELBAUM, David G., 1956, "Review of *Indian Village* by S.C. Dube", *American Anthropologist*, 58, 3, pp. 579-580.

MARRIOTT, McKim (ed.), 1955, *Village India*, Chicago, University of Chicago Press.

——, 1958, "Review of *India's Changing Villages* by S.C. Dube", *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 320, noviembre, p. 192.

MINTURN, Leigh, y John HITCHCOCK, 1966, *The Rajputs of Khalapur*, Nueva York, Wiley.

MISHRA, R.N., 1997, Professor deluxe, en L. Dube y S. Pachori, pp. 53-58.

NELSON, A.E. (ed.), 1909, *Central Provinces District Gazetter. Raipur. Volume A. Descriptive*, Bombay, Government Press.

OPLER, Morris Edwar, 1955, "Introducción", en Dube, 1955, pp. vii-x.

OROLOVE, Ben, 1995, *In my Father's Study*, Iowa, University of Iowa Press.

PANDEY, Manager, 1997, "Apne samay aur samaj se judi baudhikta" (Un intelecto vinculado a nuestro tiempo y nuestra sociedad), en L. Dube y S. Pachori, pp. 136-147.

PANDEY, Mrinal, 1997, "Dubeji ki yaad" (Recuerdo de Dubeji), en L. Dube y S. Pachori, pp. 154-156.

PEIRANO, Mariza G.S., 1998, "When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline", *Annual Review of Anthropology*, 27, pp. 105-128.

PREMSHANKAR, 1997, "Professor Dube: Smritiyon mein" (El profesor Dube en los recuerdos), en L. Dube y S. Pachori, pp. 39-45.

RAJKISHORE, 1997, "Sheel ki bhavyata" (El decoro de la paciencia), en L. Dube y S. Pachori, pp. 157-162.

REED-DANAHAY, Deborah (ed.), 1997, *Auto-Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford, Berg.

SACCHIDANANDA, 1997, "Abhi unki bahut zarurat thi" (Se le necesita mucho ahora), en L. Dube y S. Pachori, pp. 76-81.

SARASWATI, Baidyanath, 1997, "Bhartiya bhasha aur parampara je prahri" (El centinela de la lengua y la tradición indias), en L. Dube y S. Pachori, pp. 61-64.

SARKAR, Sumit, 1983, *Modern India 1885-1947*, Delhi, MacMillan.

Seminar, 1980, número especial, "Studying our society", 254.

Seminar, 1968, número especial, "Academic colonialism", 112.

SHARMA, K.N., 1997, "Ek pratibha parkhi evam sahridya smajshastri" (Un sociólogo comprensivo que reconocía el talento), en L. Dube y S. Pachori, pp. 32-34.

SILVERBERG, James, 1955, "Review of *Indian Village* by S.C. Dube", *Rural Sociology*, 20, 4, pp. 332-333.

SINGH, Namvar, 1997, "Vah hansi bahut kuch kahti thi" (Esa risa decía mucho), en L. Dube y S. Pachori, pp. 109-111.

SRINIVAS, M.N., 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press.

——, 1955 (ed.), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers.

STOCKING, Jr., George, 1992, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press.

——, 1995, *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press.

TAMBIAH, Stanley J., 2002, *Edmund Leach: An Anthropological Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

TANDON, B.N., 1997, "Nir-shir vivek" (Conciencia perspicaz), en L. Dube y S. Pachori, pp. 69-72.

TROUILLOT, Michel-Rolph, 1991, "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness", en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, pp. 17-44.

——, 2002, "North-Atlantic universals: Analytical fictions, 1492-1945, en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *SAQ: South Atlantic Quarterly*, 101, 4, pp. 839-858.

UBEROI, Patricia, 2000, "Déjà vu?", en "Situating Sociology", *Seminar*, 495, pp. 14-19.

VINCENT, Joan, 1990, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press.

ARTE AUGURAL

En este capítulo se ofrece otro retrato personal, en este caso de la obra de un artista amigo mío. Al igual que en el capítulo anterior, aquí también tienen importancia las cuestiones de afecto, pero la necesidad de sacrificar la intimidad no se basa en las consideraciones de la historia de la antropología y de una biografía intelectual de un antropólogo. Más bien, descansan en las preocupaciones de la etnografía del arte y de una antropología histórica de una imaginación artística radical. Así, la profunda sensibilidad y las complejas contradicciones de los mundos sociales y de sus expresiones artísticas —así como las estipulaciones de una historia sin garantía— encuentran aquí diversas configuraciones.

ENCUENTROS

Conocí a Savindra ("Savi") Sawarkar a fines del otoño de 1999. Fue un encuentro completamente inesperado en una fiesta con motivo de la celebración del *deepawli* (el festival hindú de las luces) en las resplandecientes instalaciones de la Embajada de India en la ciudad de México. Mientras mujeres bien vestidas y hombres ataviados elegantemente iban y venían en el área al aire libre y en los salones, hablando de los amigos y de los parientes, un hombre moreno, vestido informalmente, se acercó —un poco indeciso, algo tímido— al tranquilo rincón donde me encontraba huyendo de la fiesta. Se presentó como Savi, un artista que hacía poco tiempo había llegado a México con otras tres personas, escultores y pintores, de India en un programa de intercambio entre los gobiernos de México y de India. Durante los primeros meses en México, los cuatro artistas habían estado estudiando español en la ciudad colonial de Taxco, y posteriormente asistirían a La Esmeralda, la conocida escuela de arte de la ciudad de México, donde podrían entrar en contacto con otros artistas, académicos y estudiantes.

A medida que Savi y yo conversábamos, se hacían evidentes nuestros intereses mutuos en las políticas culturales y en las culturas políticas de las castas y la intocabilidad. En poco tiempo las muestras de timidez de Savi habían desaparecido, y yo, por mi parte, ya no deseaba irme de la fiesta. El artista en seguida sacó de un cartapacio, del que nunca se separaba, un catálogo sorprendente de una exposición reciente de su obra. Bastaba pasar la vista por él para darse cuenta de que el propio Savi era un intocable, un *dalit*, y que su obra constituía un abierto desafío a los lineamientos establecidos del arte, tanto en India como en otras partes. Como era de esperarse, después de nuestro primer encuentro, se sucedieron otros. Esas reuniones, en las que se ha mezclado lo personal y lo profesional, han desembocado en una amistad duradera que ha crecido a lo largo del tiempo.

La estética y la línea política de su arte convierten a Savi en un artista destacado y desafiante. Por estas mismas razones es un artista fascinante y provocador. A fin de poder apreciar la atmósfera de su arte es necesario entender las fuentes y la fortaleza de sus obras. Además de conocer las influencias artísticas de este artista, entre ellas, recientemente las de México, es importante rastrear la influencia recíproca del significado y el poder en los sistemas de castas y en las culturas de la intocabilidad. Para apreciar críticamente la obra de Savi es imposible evadir los contextos que evoca; es necesario, asimismo, destacar una etnografía de un arte diferente y una antropología de una imaginación *dalit*. Siendo un historiador etnográfico interesado en el arte, es natural que me interesen la obra y la vida de Savi.

CONFLUENCIAS

Savi nació en 1961 en el seno de una familia de casta mahar en Nagpur. Como es sabido, los mahars constituyen una casta numerosa de la India central y occidental, que se encuentra en los estratos más bajos del sistema de castas. Como parte del gran movimiento del doctor B.R. Ambedkar entre los intocables, movimiento que dasafiaba las jerarquías de casta a partir de la década de 1920, en 1956 la familia de Savi se convirtió al budismo, junto con cientos de miles de otros mahars. El arte de Savi confronta las restricciones y la discriminación enfrentadas por las comunidades de intocables, y se inspira en la herencia crítica del budismo.

Savi estudió primero en la Universidad de Nagpur, donde obtuvo el grado de licenciado en bellas artes. En este lugar, las premisas limitantes de una institución que continuaba apreciando los ideales del arte victoriano y de la estética colonial llevaron a Savi a cultivar sus propias habilidades artísticas haciendo sin cesar bocetos de gentes y lugares, de sujetos y objetos, en lo cual pasaba largas horas principalmente en la estación de trenes de Nagpur. Más tarde asistió al prestigioso Departamento de Arte de la Universidad Maharaja Sayajirao, en Baroda, en la India occidental, donde obtuvo una maestría en bellas artes con especialización en artes gráficas. Subsecuentemente Savi tomó cursos más cortos en instituciones de arte en, por ejemplo, Santiniketan, Nueva York, Londres y Taxco.

Las pinturas, las obras gráficas y los dibujos de Savi combinan diferentes influencias. Entre éstas se encuentran diversas orientaciones del arte expresionista, que van desde las primeras tendencias del siglo XX en Alemania, pasando por sus manifestaciones en Norteamérica y Europa durante la década de 1960, hasta las expresiones de la obra del artista indio Newton Souza, radicado en Nueva York. Además, tiene influencias de otros artistas y corrientes: de los dibujos críticos del poeta Rabindranath Tagore de las décadas de 1920 y 1930, que constituyen un hito en la expresión creativa; del importante "movimiento narrativo" de los años setenta y ochenta, que reexaminó cuestiones de la tradición y del modernismo, de la épica y de la modernidad en el arte de India; de la subsecuente reelaboración radical de estas tendencias, especialmente por el Grupo Kerala, el cual trabajaba fuera de Baroda;[1] por último del delicado manejo del pincel de los maestros zen, el cual se combina con la apertura de Savi hacia la estética budista.

Sin embargo, lejos de ser una derivación de una escuela o tradición, el arte de Savi trabaja los efectos, y los afectos, de estas diversas concepciones de una manera completamente personal. Conjuntando diferentes percepciones del pasado y del presente acerca de un mundo injusto y sombrío, con un uso del color variado y vibrante, hábil y sorprendente, Savi invoca figuras y formas de una intensa fuerza y de una enorme seriedad. El resultado, tal como el conocido crítico de arte indio Geeta Ka-

[1] Para un análisis crítico reciente del arte en la India contemporánea, véase Geeta Kapur, *When was Modernism: Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000; y Gulammohammed Sheikh (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.

pur me lo expresó en una conversación, es una verdadera "iconografía" de un arte radical y de una imaginación *dalit*.

Esenciales en esta iconografía y en esta imaginación son sus representaciones muy particulares de la historia y del aquí y el ahora. Las fuentes son diferentes pero se traslapan, son penetrantes y variadas: los conmovedores relatos del pasado de los intocables por parte de la analfabeta abuela paterna de Savi, a quien él describe como su "primera maestra"; las detalladas listas elaboradas por el movimiento político encabezado por el doctor B.R. Ambedkar referentes a las restricciones enfrentadas por los intocables, especialmente bajo el reinado brahmán de India occidental durante el siglo XVIII; las obsesionantes enseñanzas de las comunidades de intocables procedentes de diferentes regiones de India; las apasionantes parábolas sobre la vida y los tiempos del doctor Ambedkar y de otros protagonistas (de mayor y menor importancia) intocables; la narración de la razón budista; las historias sensuales de la literatura *dalit*; y las propias experiencias de Savi como artista, activista y *dalit* en diversas localidades, desde ámbitos oficiales de Nueva Delhi hasta aldeas remotas de India donde existe opresión de género y de casta. En cada caso, Savi aprovecha estos recursos discursivos y empíricos, decantándolos mediante la fuerza de un arte expresionista, con el fin de construir imágenes, iconos y concepciones contestatarios pero complejos, poderosos pero sensibles.

SINGULARIDADES

Permítaseme empezar centrándome con cierto detalle en dos obras de Savi como medio de desentrañar las configuraciones distintivas de su arte. Tomemos el óleo sobre tela *Untouchable Couple with Om and Swastika* (Pareja de intocables con *om* y esvástica). El fondo es de color amarillo subido —aplicado con trazos rápidos, cortos, gruesos y curvos— con grietas y manchas negras. Contra el fondo hay dos figuras oscuras, ligeramente descentradas, en cuclillas, como augures. En sus dos largos pies descansan gruesos troncos tan anchos como sus cuerpos y similares a piernas, los cuales se unen en forma imperceptible con sus cabezas. Con dos puntos negros como pupilas, sus ojos, de un rojo chillón, miran fuera del cuadro a los espectadores, a quienes se introduce en el lienzo. El color rojo también está aplicado en pinceladas cortas para definir las pequeñas narices y las bocas apenas delineadas, que muestran una mueca

de dolor, de estas formas andróginas, y también para esbozar parcialmente sus pies, sus piernas y sus manos. Cada una de las figuras de los intocables lleva una vasija de barro que cuelga de su cuello, una pintada con el signo sagrado hindú de *om* y la otra con el símbolo hindú de la casta, la esvástica. Esto alude a que, bajo el gobierno de los reyes brahmanes, en particular en los siglos XVII y XVIII, se obligaba a los intocables a llevar vasijas de barro para que escupieran en ellas, de modo que su saliva no cayera al suelo y accidentalmente contaminara a una persona de casta alta. La figura que está al frente también sostiene en su mano derecha un bastón con campanas, ideada para anunciar la llegada de un intocable, de modo que los hindúes pertenecientes a castas pudieran alejarse de sus amenazantes sombras.

En la composición, las figuras de los intocables son a la vez densamente palpables y vigorosamente espectrales, recorren el pasado y el presente. Las pesadas vasijas de barro que penden de sus cuellos y que tienen los signos del *om* y de la esvástica revelan la tremenda carga del hinduismo y de la historia. El silencio mismo de la pareja de intocables estalla en un grito, reproducido en el sonido de las campanas del bastón, que proclama con fuerza: "Allí estábamos entonces, aquí estamos ahora".

Diversos personajes, retratados de diferentes formas, como intocables, *bhikshus* (ascetas), *devadasis* (mujeres entregadas a la prostitución ritual al ser dadas en matrimonio simbólico a un dios hindú) de casta baja, brahmanes, religiosos radicales y políticos fanáticos, a quienes acompañan los emblemas de la dominación y la subordinación de las jerarquías religiosas y seculares, constituyen las formas centrales de las narraciones pictóricas de Savi. Además de las vasijas que muestran el *om* y la esvástica del hinduismo y el bastón con campanas que aparecen en esta pintura, hay otras formas icónicas en la obra de Savi, como el cuervo negro, el sol negro, la bandera hindú, la media luna musulmana y la cruz cristiana. Todas estas formas aparecen en un notable cuadro, *Two Untouchable under the Black Sun* (Dos intocables bajo el sol negro).

En un fondo dorado se representan dos figuras de intocables como siluetas espectrales, definidas por líneas fuertes y sombras pintadas con destreza en un persistente color negro. Uno de los intocables está de pie. Sostiene un bastón con campanas en su mano derecha, y una vasija de barro pintada con una esvástica pende de su cuello. El otro está sentado en el suelo, tiene atrás de él una vasija pintada con el signo de *om* que cuelga de su cuello. Sobre su cabeza tiene tres signos, la bandera hindú,

la media luna musulmana y la cruz cristiana. Los dos intocables miran de reojo hacia la derecha, escudriñando por encima de sus hombros. Sus miradas buscan un horizonte desconocido. Entre estas figuras, ocupando la mayor parte del segmento superior y central del lienzo, se encuentra un gran sol, dibujado en trazos negros gruesos, bruscos e irregulares, con su parte interior pintada con una mezcla de negro sobre dorado. Arriba y abajo del sol, dos estilizados cuervos, pájaros que se alimentan de carroña, signos de la intocabilidad, casi como serpientes, parecen hablar a los dos intocables.

En este caso se alude a que los intocables mangs salen a pedir limosna en las aldeas y en las ciudades durante el *suryagrahan* (eclipse solar), práctica aprobada por las castas altas. Sin embargo, la fuerza y las implicaciones de la representación son mucho más amplias. Se trata de los notables espectros de la intocabilidad, que van desde los cuervos que son testigos y brindan su solidaridad, pasando por las diferentes insignias del rango más bajo en el sistema de castas, hasta la inmensa indeterminación de lo que constituye la religión de los intocables frente a las creencias hindú, musulmana y cristiana, todas haciendo un llamado a sus almas. Estos espectros son formas de gran tangibilidad, situados en el vértice del pasado y el presente. Juntos, dan testimonio de que el Sol no es negro sólo durante un eclipse, sino que siempre está eclipsado, siempre es negro, con lo que se refuta la falsedad de los fantasmas del progreso que obsesionan a los regímenes modernos en lo referente a la cultura, la identidad y la diferencia, y respecto al Estado y la nación no sólo en India, sino en otros lugares.

CONJUNCIONES

El alcance de la obra de Savi sobrepasa con mucho una simple documentación del pasado y del presente, yendo más allá de las meras imágenes de la opresión social. Antes bien, concordando con la aseveración de Walter Benjamin de que "articular el pasado [y el presente]… es asirse de un recuerdo cuando se enciende repentinamente en un momento de peligro",[2] Savi conjunta el realismo de la experiencia de los imaginarios subterrá-

[2] Walter Benjamin, "Theses on the philosophy of history", en Benjamin, *Illuminations*, trad. de Harry Zohn, edición de Hannah Arendt, Nueva York, Schocken Books, 1969, p. 253.

neos con los términos reveladores de un expresionismo vigoroso. Así, la historia y el aquí y el ahora se convierten en los medios y en la expresión de una imaginería *dalit*, en un modo crítico de producción artística.

La "dimensión inaugural" de esta imaginación descansa en (y articula eficazmente) conjunciones críticas:[3] entre la casta y el género, entre el poder institucionalizado y sus expresiones subversivas subalternas, entre la mentira del progreso y la ética de la esperanza, y entre una autoridad religiosa o del Estado y sus transgresiones de género o populares. Veamos cuatro obras en conjunto. La pintura y el grabado que describen a un intocable que lleva una vaca muerta y sostiene una linterna, *Untouchable with Dead Cow I* y *Untouchable with Dead Cow II* (Intocable con vaca muerta); después, la representación vigorosa de un intocable que sostiene una linterna encendida, *Untouchable with the Lalten* (lantern) (Intocable con linterna); y, por último, el cuadro que se compone de un hombre desnudo situado a la izquierda, con una linterna en la mano, y una forma andrógina a la derecha que toca al hombre desnudo en la garganta, *Untouchable Woman with Brahmin* (Mujer intocable con brahmán).

En las dos primeras obras, *Untouchable with Dead Cow I* y *Untouchable with Dead Cow II*, el intocable que carga la vaca muerta sobre sus hombros revela el enorme peso del hinduismo institucionalizado. Porque es precisamente la asociación de los intocables con los cadáveres del ganado muerto, en especial la contaminación la muerte transmitida por la vaca sagrada, la que define su estatus inferior en el sistema de castas. Sin embargo, la figura misma del intocable que lleva la carga del pasado y de la casta, del hinduismo y de la historia, encarnados por el animal muerto, también lleva una linterna, signo de la iluminación y de la esperanza. De hecho, en vez de desplomarse por este peso, el intocable sigue caminando, sus fuertes piernas fusionándose con su torso robusto, su camino iluminado por la luz de la linterna.

La forma exacta de la linterna se vuelve más clara en la siguiente obra que analizamos, *Untouchable with the Lalten*. En este caso, las intensas llamas amarillo mostaza de la linterna que lleva el intocable en la mano

[3] Para una perspectiva profunda sobre los términos de una dimensión inaugural en la literatura (y en el arte), véase Milind Wakankar, "The moment of criticism in nationalist thought: Ramchandra Shukla and the politics of 'Indian' responsability", en Saurabh Dube (ed.) *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 102, 4, 2002, publicado por Duke University Press.

izquierda además lanzan su reflejo sobre su cuerpo. Debido a esto, su torso se transforma en una silueta espigada, brumosa, rojiza resplandeciente, con la silueta marrón y ocre, delineando claramente el brazo izquierdo que sostiene la linterna. Su cabeza está inclinada, pero su penetrante ojo izquierdo dista de estar abatido. Su perfil revela determinación secreta y una gravedad inconfundible; la parte posterior de su cabeza calva y su frente reflejan claramente el amarillo mostaza de las llamas de la lámpara, la luz de la posibilidad que sobrepasa la sombra de la historia.

Sin embargo, esto no es todo. Porque además de las figuras de los intocables que a la par que cargan el peso del pasado sostienen la esperanza en el presente, la obra de Savi conjunta diferentes formas de subordinación, expresando la vinculación entre el dominante y el subalterno. En el óleo sobre tela *Untouchable Woman with Brahmin*, sobre un fondo rojo se yergue, a la izquierda, una figura andrógina trazada con una línea angulosa negra. Su cuerpo se esboza en sombras de azul, color que Savi utiliza a menudo como signo del estatus de los intocables. Esta figura no sólo es una mujer intocable, sino también encarna los atributos de una *devadasi*, una mujer ritualmente prostituida en el nombre de los dioses hindúes. En este caso, la subordinación de género está vinculada con la discriminación de casta, una característica esencial de la obra de Savi que interpreta de diversas formas las representaciones entrelazadas de la degradación de las mujeres y la degradación de los intocables. A la derecha de esta mujer intocable/*devadasi* está de pie un hombre desnudo. Esta figura también está delineada con una diestra línea negra, pero su cuerpo está pintado con un color mucho más claro. Tanto la complexión del cuerpo como el pene expuesto —el primero indicativo de las jerarquías de color; el segundo, de la naturaleza sexualmente predatoria del brahmán en el sistema de castas— determinan que la figura es de casta superior, es de un brahmán.

Al mismo tiempo, en esta pintura los límites y las posibilidades de la mujer morena intocable/*devadasi* y del hombre blanco brahmán no están radicalmente separados. Por un lado, mientras la figura del brahmán encarna la dominación religiosa y sexual en las jerarquías entrelazadas de casta y de género, su brazo izquierdo, firme y levantado, sostiene una linterna, con sus llamas extinguidas, oscuras y muertas. Al mismo tiempo, el signo de casta en la frente de este brahmán refleja el azul del cuerpo de la mujer intocable. Por otro lado, la mano derecha de la mujer *devadasi*/intocable levanta resueltamente un dedo índice interrogativo que

toca, que palpa al brahmán en la mitad de su garganta; gesto que desafía el monopolio de la casta alta y transgrede las reglas de la intocabilidad en el sistema de castas. Sin embargo, esta mujer no es una figura simplemente acusadora o inquisitiva: la mitad de su cuerpo muestra el reflejo oscuro —ahora iluminado— de la lámpara que sostiene el brahmán, y los movimientos de las piernas y de los pies de las dos figuras marchan al unísono. En conjunto, en la composición las figuras de la mujer *devadasi*/intocable y del brahmán no están separadas por una brecha inconmesurable. Más bien, su vinculación da lugar a que se expresen sus respectivas posibilidades, al tiempo que permite que compartan sus propias vicisitudes.

Esta aguda sensibilidad enfocada a la contradicción crítica —en el terreno de la cultura y la casta, del arte y la religión, de la estética y la política— recorre la obra de Savi. Como resultado, su arte se basa firmemente en las técnicas y en los principios de un realismo radical, el cual incluye el arte de los posters, pero sobrepasa con mucho estas técnicas y principios.

En su óleo sobre tela *Foundation of India* (Fundación de India), la división jerárquica en cinco *varnas* (castas), desde el brahmán en lo más alto hasta el intocable en la base, se convierte en un medio para representar la democracia, la política y la nación en India. En este caso, las divisiones corporales de las castas ahora representan las divisiones del cuerpo político. La democracia política y la nación india se describen mediante cuatro cubos, uno encima del otro, pero ligeramente separados y que representan, de arriba a abajo, al brahmán (la cabeza), al kshatriya (los brazos), al vaishya (el estómago) y una cuarta categoría, más ambigua (los muslos y las piernas); todos los cubos están sostenidos por unos modestos pies, que también tienen cierto grado de ambigüedad.

El cubo con el brahmán muestra un rostro adusto e implacable, que mira hacia afuera del cuadro; además, varios ojos separados del cuerpo se encuentran a la derecha y a la izquierda de la cara. Es el rostro de Manú, el antiguo creador de las leyes de quien se dice que instituyó las reglas de casta. Los ojos que rodean la cara indican la mirada onmisciente del hinduismo dominante, un instrumento del poder del cruel brahmán, Manú. En el siguiente cubo, mientras que los brazos del guerrero kshatriya vueltos hacia arriba están extendidos a derecha e izquierda, una larga daga que representa el estatus marcial del grupo se encuentra en el corazón del cuerpo de la casta y de la política en la India contemporánea.

El tercer cubo, que representa el mercader vaishya, muestra una barriga prominente, cuya redondez revela su apropiación desmedida y el consumo de los excedentes de la sociedad. Toda la composición cobra aún más vida con las ambigüedades y las tensiones en torno al cuarto cubo y a los pies (*flaming feet*).

Por una parte, la cuarta y quinta categorías en la clasificación de las varnas —los sirvientes shudra y los criados antyaj— se presentan juntos formando un solo grupo, el cual está definido por dos signos del budismo, la *stupa* y el *chakra*. Esto indica la posibilidad de solidaridad política y religiosa entre las castas inferiores, divididas jerárquicamente, desafiando la hegemonía hindú. Por otra parte, los pies que sostienen la carga de estos cuatro cubos son de mujer, lo cual está indicado por las campanillas de baile alrededor de los tobillos. Aunque el rostro del brahmán rige desde la cima la construcción modular de la política y de las castas, son los pies anónimos pero con género los que sostienen el edificio de la nación y de la religión. Aplastados por todos, incluso por las castas inferiores, continúan caminando.

Pero hay algo más en la pintura. Además de esta estructura corporal y modular, de casta y de política en India, la obra muestra una gran carreta que porta la fuerza del budismo. ¿Será que esta carreta conducirá todo el edificio de religión y de poder político en India en su propia dirección? O, ¿la carreta se ha separado por completo de la estructura de casta y de política en el subcontinente? O, ¿esta carreta está a punto de estrellarse contra los cubos modulares para derribar el edificio de la democracia, el artífice de la nación? Éstas no son simples preguntas retóricas, más bien indican las contradicciones críticas y las agudas tensiones que el arte de Savi formula y desentraña.

Tales tensiones y contradicciones adquieren diversas configuraciones en una pintura como *Devadasi I*. Sobre una tela de fondo azafrán, color de buen agüero en el hinduismo, está sentada una mujer, su figura delineada con trazos marrones y negros. Es una *devadasi*, un personaje de la prostitución ritualizada que es aceptado por ciertas corrientes del hinduismo. Mostrando sus partes pudendas, la mujer tiene banderas hindúes sobre la cabeza, mientras que en la mano sostiene, casi a la mitad del lienzo, la forma dibujada a grandes rasgos, de un templo hindú que, a su vez, tiene una bandera sagrada. La compasión misma con la que está realizada la figura de la *devadasi* ofrece cierto contrapeso a su cohabitación con las jerarquías del hinduismo y a las asimetrías de género.

OTROS INICIOS

Durante los últimos años, Savi disfrutó de un periodo sabático otorgado por la Universidad de Delhi, donde enseña en el Colegio de Arte de Delhi. A fines de 2002 completó su segundo año de estudios de pintura en la famosa Academia de San Carlos, el *alma mater* de Diego Rivera entre otros, a la vez que aprendía técnicas muralísticas en otras instituciones de la ciudad de México. Su producción artística actual da fe de su experiencia y de su trabajo en México, revelando al mismo tiempo que su arte continúa evolucionando. Expresiones precolombinas, la fuerza de la arquitectura colonial y los personajes de un cristianismo vernáculo del México contemporáneo han dado lugar a nuevas configuraciones. Técnicas e imaginarios anteriores —expresados, por ejemplo, en *Portrait of a Zen Master* (Retrato de un maestro zen)— son interpretados en forma diferente en dibujos, obras gráficas y óleos, desentrañando la profundidad y la vastedad de los compromisos artísticos y políticos de Savi. Así, al dar nuevos matices a su arte, encuentra nuevos significados para el cuervo ruidoso o para el silencioso intocable, imbuyendo las figuras con la distinción singular de una voz propia. No obstante, las soluciones que ofrece no son superficiales. No es sorprendente que los principios de introspección de una imaginación *dalit* sirvan para revelar las conmovedoras contradicciones de las identidades subalternas, las cuales están enraizadas en el pasado, conforman el presente y conciben el futuro.

CONCLUSIONES

Espero que haya quedado claro que el arte de Savi va mucho más allá del mero cuestionamiento de las formaciones de casta y de religión en India. En realidad, la importancia medular de su obra se deriva de su doble disposición hacia los términos del poder y hacia las determinaciones de la diferencia. Sin lugar a dudas, la fuerza de su arte radica en la oposición entre el poder religioso (y del Estado) y los subalternos intocables (y con género). Al mismo tiempo, es precisamente esta oposición la que hace posible representaciones descentradas del poder y de la diferencia. Porque el poder, más que ocupar un lugar único o constituir un terreno exclusivo, aparece como decididamente plural, forjado dentro de los moldes autoritarios —de casta y género, de nación y Estado, de modernidad e his-

toria— que se entrelazan, aunque, no obstante, permanecen desarticulados, cada uno como extensión y superación del otro. Esto significa que el arte de Savi delinea las expresiones y modalidades del poder como retratos coordinados, aunque también como perfiles fracturados, en los que los efectos y los afectos sostienen la carga de los subalternos espectrales y de las diferencias manifiestas. De ello se deduce que estas representaciones no anuncian el romanticismo de las identidades opuestas ni las seducciones de los sujetos autónomos, separados del poder. Antes bien, las figuras de la diferencia esencial y de la comunidad subalterna aparecen como si habitaran los intersticios del poder, manejando íntimamente sus términos e insinuando que sus límites (ya inherentes, siempre emergentes) son las bandas de sujeción de la discrepancia dentro de la dominación. Así, las implicaciones más vastas que creo que se derivan de este arte implican los imperativos de la teoría y las políticas del conocimiento expresados mejor en dos grupos de preguntas reveladoras.

Por un lado, ¿qué está en juego al explorar críticamente los términos del poder y del conocimiento dominante sin convertirlos en un terreno totalizado? ¿Los intentos de pluralizar el poder —por ejemplo, la fuerza de la casta y del hinduismo, los principios de la globalización y de la modernidad— son simples ejercicios de refinamiento empírico y conceptual de estas categorías? Desde otro punto de vista, ¿será que implican un "giro ontológico" no sólo hacia el problema de "qué entidades se presuponen" en las teorías y concepciones del mundo, sino también en el cuestionamiento cuidadoso de "aquellas 'entidades' presupuestas por nuestras maneras típicas de ver y actuar en el mundo moderno",[4] abordando ortodoxias críticas novedosas que convierten las categorías dominantes en "totalidades distópicas"?[5] ¿Cuál es el lugar de lo particular, de los "detalles" —una noción del historiador Michel de Certeau, expresada con agudeza en la obra de Savi Sawarkar—, al desentrañar las determinaciones del poder y de la diferencia?[6]

[4] Stepehn K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 3-4 . Véase también la tendencia hacia una "práctica estratégica de la crítica" en David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 3-10 y 17-18.

[5] Tomé esta noción de John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

[6] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984, p. ix.

Por otro lado, ¿qué distinciones de significado y de poder cobran importancia al concebir la tradición y la comunidad, lo local y lo subalterno como categorías opuestas? ¿Tales categorías opuestas deben ocupar el lugar de "particularidades no recuperadas", como antídotos apriorísticos de la autoridad, en los espejos de la comprensión crítica?[7] ¿Cómo debemos articular la densa sensibilidad y las intensas turbulencias de la vida social? ¿Puede esto hacerse no sólo para cuestionar las categorías disecadas y los esquemas modulares del ordenamiento del mundo, sino para reflexionar en las proyecciones axiomáticas opuestas que abundan en el aquí y el ahora y que caracterizan las percepciones académicas y los lugares comunes?[8]

[7] El término "particularidades no recuperadas" también proviene de McGowan, *Postmodernism and its Critics*.

[8] Expongo temas surgidos de estos dos grupos de preguntas en Saurabh Dube, "Introduction: enchantments of modernity", en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*; y en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.

CASTA Y GÉNERO

CUESTIONES DE CASTA

Entre los antropólogos, los temas de casta se han analizado con frecuencia como atributos de la ideología.[1] Más recientemente, las etnografías y las historias, entre ellas las historias etnográficas y las etnografías históricas, han ampliado y reelaborado en forma crítica tales enfoques, destacando los aspectos del poder en relación con las consideraciones de casta. Al mismo tiempo, durante varias décadas los historiadores y los sociólogos han examinado la casta en función de su inserción en la economía política, especialmente en los ámbitos agrarios. No es sorprendente, por lo tanto, que el debate sobre la casta se haya presentado sin dificultad como basado en una oposición entre las proposiciones "materialistas" y los análisis "ideológicos".[2] Como suele suceder, a pesar de los ataques simplistas que con regularidad lanzan las mentes críticas a tales enfoques duales, éstos pueden resultar muy reveladores de las culturas académicas que apoyan, incluyendo las peculiares coincidencias entre los esquemas académicos y las concepciones cotidianas. Por ello, en vez de rechazar tajantemente estas dualidades, debemos aceptarlas paciente y prudentemente. No obstante, también es claro que al pensar mediante tales oposiciones reconocemos su notable presunción y exagerado artificio en el ordenamiento de con-

[1] En este capítulo se utilizan las siguientes abreviaturas: AD, Agriculture Department; BRP, Baba Ramchandra Papers; CI, Commerce and Industry; CPG, Central Provinces Government; *CPPBECR*, *Central Provinces Provincial Banking Enquiry Commitee Report;* DSC RR, District and Sessions Court Record Room, Raipur; EAL, Eden Archives and Library; FS, Folder on the Satnamis; GAD, General Administration Department; *LRS*, *Report on the Land Revenue Settlement*; MPDP, Madhya Pradesh Devis Papers; MPRO, Madhya Pradesh Record Office, Nagpur; MPSRR, Madhya Pradesh Secretariat Record Room, Bhopal; NMML, Nehru Memorial Museum and Library; NRSR, Nagpur Residency and Secretariat Records; SSD, Survey and Settlement Department; SW, Speeches and Writings. Con algunas diferencias y en versiones más cortas, este capítulo y el siguiente también se publicarán en *Estudios de Asia y África*.

[2] Estas tendencias académicas se tratarán más ampliamente, incluyendo las citas de los escritos relevantes, en el apartado "El debate sobre la casta" de este capítulo.

cepciones académicas y mundos sociales. Teniendo en cuenta tales consideraciones, en este capítulo, al centrarnos en una comunidad específica, los satanmis de la India central, se analizará la economía política de la casta con el fin de rastrear la constitución del poder cultural y ritual en una formación de este tipo. Marcando una digresión de cien años, mi propósito contribuye a repensar el pasado de una comunidad subalterna al examinar su proceso como parte de una dinámica más amplia que se da entre la economía política y la constitución cultural de las castas, dinámica que siempre ha estado insertada en el poder y que, en este caso, se ha mantenido durante largo tiempo.

PROTAGONISTAS SUBALTERNOS

Aunque ya he contado el relato anteriormente, es digno de otra narración. A principios del siglo XIX, hacia 1820, un peón de finca llamado Ghasidas inició una nueva secta, sobre todo entre los chamars (tradicionalmente talabarteros) de Chhattisgarh, una extensa región lingüística y cultural de la India central. Ghasidas nació en el seno de una familia de peones chamars a fines del siglo XVIII, posiblemente en la década de 1770, en Girod, en el noreste del distrito de Raipur. Los chamars constituían una proporción significativa —un poco menos de la sexta parte— de la población de Chhattisgarh. Los miembros de este grupo de intocables trabajaban su propia tierra o eran aparceros y peones de finca. No obstante, la asociación ritual de la comunidad con el cuero y la carroña significaba que el grupo poseía colectivamente el estigma de la contaminación de la muerte de la vaca sagrada. Las estrechas relaciones entre las jerarquías divinas, sociales y rituales colocaban a los chamars en los márgenes del sistema de castas y los excluían de los templos hindúes. Se cree que Ghasidas arrojó las imágenes de los dioses y diosas del panteón hindú a una pila de basura. El rechazo a estas deidades, a la autoridad de los brahmanes especialistas en lo sagrado, a los templos y al *puja* (culto) hindú que se ofrecía en ellos, estuvo acompañado del llamado a creer solamente en un dios amorfo, Satnam (el nombre verdadero). A la nueva secta se le denominó satnampanth (secta de Satnam) y a sus miembros, satnamis.

No debían existir distinciones de casta entre los chamars y algunos cientos de miembros de otras castas que conformaban la satnampanth. Los satnamis se tenían que abstener de la carne, del licor, del tabaco y de

ciertas hortalizas —tomates, chiles y berenjenas—, así como de legumbres rojas. Se les prohibía la utilización de vacas, pero no de bueyes, en cualquiera de sus actividades agrícolas, así como arar después de la comida de mediodía. Con Ghasidas se inició una tradición (*parampara*) de gurúes, que se volvió hereditaria. Hacia mediados del siglo XIX, los satnamis habían creado una organización jerárquica y desarrollado un conjunto de mitos, rituales y prácticas que estaban asociados en lo fundamental con los gurúes y que desafiaban el contenido del poder ritual, la dominación de las castas superiores y la autoridad colonial en la región. A lo largo de los siguientes 100 años, los satnamis han enfrentado transformaciones en la estructura social agraria y en las relaciones cambiantes de poder en la región. Mediante diversos intentos, han tratado de regular su comunidad, internamente diferenciada, y se han valido de símbolos de autoridad para cuestionar e impugnar su subordinación. Combinando los aspectos de casta y secta, la comunidad sigue teniendo una presencia significativa en Chhattisgarh, que hoy día constituye un estado de la unión india.

EL DEBATE SOBRE LA CASTA

Comencemos por considerar las cuestiones de casta como parte de una interrelación más amplia entre la religión y el poder en la sociedad hindú del sur de Asia. Como es bien sabido, Louis Dumont ha sostenido que la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación es el principio organizativo de las castas en el sistema social hindú, principio que lo abarca todo y que representa la estructura lógica subyacente.[3] No obstante, en años recientes ha habido duras críticas a la preocupación exclusiva de Dumont por el orden normativo presidido por el brahmán y definido por la pureza y la contaminación. El énfasis más reciente puesto en "las bases complejas y conjeturales de las relaciones jerárquicas" y en las "diversas relaciones que cambian contextualmente entre las castas, observables en la vida social cotidiana de la aldea", se ha centrado en el carácter ideológico, religioso y cultural de la realeza y de la casta dominante.[4]

[3] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. An Essay on the Caste System*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

[4] Véase Nicholas B. Dirks, "The original caste: power, history and hierarchy in

En realidad, el debate destaca el tema del poder en el sistema de castas. La influyente obra de Dumont circunscribe el poder dentro de la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación, convirtiéndolo en epifenomenal. Tomando en consideración lo señalado al principio de este capítulo respecto a las oposiciones analíticas, no debe sorprendernos que los críticos "materialistas" de Dumont hayan tendido a reproducir la separación tajante y la oposición estricta de este autor entre la ideología y el poder. Por un lado, Dumont (así como sus seguidores) incluye en forma general el *artha* (el poder económico y político) dentro del *dharma* (la ideología y el estatus), con la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación, determinando los polos opuestos de la clasificación de las castas y dejando al "poder" solamente un papel menor en lo referente a la afectación central de este sistema. Por otro lado, los críticos materialistas de Dumont han tendido a hacer hincapié en que la casta es fundamentalmente un asunto de poder económico y político, y en que la ideología (la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación) constituye simplemente la glosa de las desigualdades básicas y de las divisiones sociales. Así, ambas partes ignoran la forma como se estructura el poder en los esquemas culturales de la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación.[5]

¿Y qué se puede decir de la obra de Nicholas Dirks, de Gloria Raheja y de Declan Quigley a la que se aludió en las notas anteriores? Estos escritos abren, en forma significativa, la posibilidad de analizar el engranaje de la estructura de castas, de las formas rituales y de los atributos culturales de dominio. Al mismo tiempo, dichos escritos también tienden a situar el poder casi exclusivamente en los esquemas —constituidos ritual y culturalmente— de la realeza y de la casta dominante. Al fin y al cabo, dichos escritos tienden a reflejar, como representaciones opues-

---

South Asia", *Contributions to Indian Sociology* (núm. especial) 23, 1, 1989, p. 61; Gloria Goodwin Raheja, "Centrality, mutuality and hierarchy: shifting aspects of inter-caste relationships in north India", *Contributions to Indian Sociology* (núm. especial) 23, 1, 1989, p. 8; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993; Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown: Ehtnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[5] Una investigación bibliográfica de los principales aspectos de esta oposición aparece en I.B. Krause, "Caste and labor relations in north west Nepal", *Ethnos*, 53, 1988, pp. 5-36.

tas, el énfasis exclusivo de Dumont en las preocupaciones jerárquicas de pureza y contaminación, énfasis que separa el poder de la religión. Tal reflejo se aprecia claramente, por ejemplo, en el intento de Gloria Raheja de elaborar un "modelo bipolar" a fin de explicar tanto la importancia del ritual de una casta agraria dominante como el principio de pureza-impureza en toda India. La autora sostiene que las áreas con una casta agraria dominante se caracterizan por la importancia que el grupo otorga al ritual, mientras que en los contextos donde los brahmanes son los terratenientes dominantes, la jerarquía ritual de pureza y contaminación es la que predomina. Claramente, las dos categorizaciones —la importancia ritual del rey/casta dominante y las preocupaciones jerárquicas sobre la pureza/contaminación— permanecen no sólo contextualmente separadas, sino que, en general, también siguen siendo principios opuestos.[6]

Ahora bien, una historia de los satnamis elaborada desde un enfoque etnográfico sugiere una perspectiva diferente sobre la naturaleza del poder en una sociedad de castas en el sur de Asia. Anticipando el contenido de este capítulo, diré que el bajo estatus ritual del grupo y su exclusión de la red de relaciones definidas por las castas de servicio —entre ellos, los barberos, los lavanderos y los pastores— en la vida de la aldea se acentúa el hecho de que la jerarquía ritual de pureza y contaminación, y los principios de una realeza ritualmente esencial y de una casta dominante no eran principios separados y opuestos. Antes bien, los dos constituían esquemas culturales entrelazados, plenos de significados y cimentados en las relaciones de poder del sistema de castas. Estos esquemas del poder ritual —distintos pero sobrepuestos— actuaban y se reforzaban mutuamente en la definición de la subordinación de los satnamis y de otras comunidades de intocables. El establecimiento formal del gobierno colonial en Chhattisgarh en 1854 contribuyó a reforzar estos patrones de autoridad; ambos procesos también se dieron, con ciertas diferencias y en etapas ligeramente diversas, en otras partes de India.

A lo largo de los siglos XIX y XX, las expresiones y las prácticas del ejercicio de poder del sistema colonial fueron esenciales para la estructuración de las formas de dominación y de poder en la sociedad de castas del sur de Asia. No hablo simplemente de la articulación de los movi-

[6] Raheja, "Centrality, mutuality and hierarchy", pp. 97-99.

mientos e identidades de las castas, a menudo bajo el dominio de las políticas institucionalizadas definidas por la administración colonial, la cual ha recibido gran parte de la atención académica.[7] Más bien me refiero a los procesos más complejos y difusos que involucraban elaboraciones originales de jerarquías de poder, así como a las nuevas interpretaciones de los rituales de dominación, que se basaban en aspectos del ejercicio de poder colonial, en la constitución de las relaciones de castas en las aldeas y en los ámbitos locales, todo lo cual quedará claro en la última parte de este capítulo.

Ahora bien, tales temas han tendido a ser ignorados, especialmente por los principales protagonistas del debate sobre la naturaleza del poder en el sistema de castas. Esto se debe a que se sigue haciendo hincapié en la elaboración de una teoría sintética o sinóptica de las castas a fin de revelar la lógica *interna* del sistema social hindú. Así, de entre los diferentes planteamientos mencionados antes, sólo Nicholas Dirks aborda directamente la cuestión de los nexos entre la casta y el colonialismo. Este autor sostiene que, bajo el gobierno colonial, la inserción de la casta en la realeza perdió sus amarres esenciales con el poder, lo que había sido una característica de la India precolonial. Lo que quedó en su lugar fue sólo la pompa del ritual real exenta de poder, una "corona hueca".[8] Como consecuencia de esto, la magistral etnohistoria de Dirks sobre un "pequeño reino" da poca importancia a la adaptación de la administración colonial a los ámbitos cotidianos. En realidad, su argumento se encauza ha-

[7] El problema con gran parte de estos trabajos es que frecuentemente dan por sentado la naturaleza más general de la casta y del poder. Así, en estos estudios se analizan los movimientos y las identidades de casta basándose en una visión preconcebida de la casta. De este modo, en el presente trabajo no sólo se le otorga una gran importancia a las representaciones retóricas de los movimientos de casta —especialmente de su liderazgo— ante la autoridad institucional, sino que también se aborda la tarea más difícil, aunque enteramente fundamental, de indagar las expresiones cotidianas de la casta y del poder. La literatura sobre el tema es vasta, pero para algunos de los problemas y las posibilidades en este ámbito pueden verse las siguientes obras: Gooptu, *Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Sekhar Bandyopadhyay, *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres, Curzon Press, 1997; Mark Juergensmeyer, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1982; y Vijay Prashad, *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

[8] Dirks, *Hollow Crown*.

cia una dirección algo diferente a mi enfoque central en los símbolos, las metáforas y las prácticas del régimen colonial, como una manera de constituir y reforzar las formas de poder en el sistema de castas. Como veremos, las narraciones orales de los satnamis sobre la vida en la aldea durante el periodo colonial se refieren a la constitución de la autoridad en la sociedad de castas mediante la metáfora de la *gaonthia zamana* (la era de los señores, de los propietarios). En este caso están en juego procesos que comprenden e intercalan los tres ejes de la dominación: en primer lugar, la jerarquía ritual de pureza y contaminación; en segundo lugar, la realeza conformada cultural y ritualmente; y, por último, las formas sustantivas y simbólicas derivadas del poder colonial. Los límites históricos ayudan a repensar las teorías fundamentales de la relación entre casta y poder en el sur de Asia.

En este capítulo analizo la naturaleza del poder en el sistema de castas mediante procedimientos más bien singulares. En las primeras tres secciones del capítulo me centro en los cambios y en las trasnformaciones del sistema agrario y en las formas en que dichos cambios vinculan los diversos escenarios de los protagonistas de esta historia, los satnamis. Esto me permite analizar también las dificultades económicas y sociales, así como los éxitos que tuvierron los satnamis como agricultores, trabajadores y propietarios. Aquí he recurrido a una serie de materiales secundarios y de archivo, pero el lugar más importante lo ocupan los informes y registros gubernamentales. Sólo después de recorrer esos pasados, en la última sección del capítulo vuelvo a las experiencias satnamis de casta y poder en la vida cotidiana. Basado en testimonios orales, el análisis amplía la exposición sobre los procesos agrarios bajo el imperio tratados al inicio del capítulo. Por un lado, en tales procedimienos es necesario prestar atención a las dimensiones decisivas de la política económica, de la autoridad colonial y de las transformaciones agrarias en su relación con la casta y el poder. Por otro, estos registros dan lugar a una interrelación entre los procesos más generales de la economía y del imperio, obtenidos en los archivos oficiales, *y* las experiencias específicas de casta y poder, extraídas de los testimonios orales de los satnamis. Todo esto da como resultado la intercalación de las aseveraciones contenidas en los registros gubernamentales estudiados durante la investigación histórica *y* de la fuerza de las voces subalternas registradas durante el trabajo de campo. En este proceso de intercalación, cada uno de estos aspectos apoya al otro, pero, al mismo tiempo, lo cuestiona.

DESCRIPCIONES ESENCIALES

El contexto general del régimen maratha (1742-1854) en Chhattisgarh contribuyó a la formación de la satnampanth, así como también lo hicieron la formación del Estado y las prácticas de recaudación de rentas en la región. Ya he mostrado que esta empresa religiosa subalterna fue una respuesta a los procesos culturales y económicos, que tuvieron una dimensión contradictoria para los chamars de la región. Por un lado, tales procesos permitieron que los miembros del grupo crearan sus propias aldeas y, como consecuencia, tuvieran la capacidad de negociar con la autoridad de los funcionarios de casta alta y en parte pudieran escapar a dicha autoridad. Por otro, estos procesos condujeron a una mayor subordinación y marginación de otros chamars de las aldeas dominadas por las castas altas a causa del aumento de la rigidez de las normas de la pureza y la contaminación a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Remito a los lectores interesados a mi detallada exposición de dichos procesos en *Genealogías del presente*, donde se abordan en el marco de los arreglos más generales de la recaudación de rentas y de la economía política en la región. En este capítulo simplemente presentaré algunos de los hechos que ayudarán a entender el análisis subsecuente.[9]

La primera cuestión tiene que ver con la situación de los chamars —antes y durante el tiempo en que se convirtieron en satnamis— dentro de la jerarquía agraria y del sistema de rentas durante la administración maratha. En 1820 el funcionario colonial Patrick Agnew informó que, de un total de 100 603 "familias" (?) en Chhattisgarh, 12 306 eran familias chamars. No obstante, no especificó las ocupaciones de los chamars (tampoco las de las otras castas) ni su posición en la jerarquía agraria. En cambio, sin indicar las fuentes que sirvieron de base para sus cifras, Agnew calculó que, del total de 100 603 familias de Chhattisgarh, 33 177 eran agricultores; 53 180, comerciantes y sirvientes, y 14 246 estaban desempleados. Al mismo tiempo, su informe indicaba que existían *gaonthias* (arrendadores, propietarios) chamars. Posteriormente los administradores coloniales harían hincapié en que los chamars de Chhattisgarh se dedicaban principalmente a trabajar la tierra.

[9] Esta sección se basa en mi análisis más amplio sobre estos temas que aparece en Dube, *Genealogías del presente*, cap. 7. No deseo recargar este capítulo, ya de por sí largo, con más datos. En el capítulo mencionado pueden encontrarse referencias relevantes sobre el tema.

El periodo de la administración maratha fue testigo de la expansión agrícola en Chhattisgarh. Como había tierras excedentes, los chamars podían optar por talar los bosques para establecerse allí. Las evidencias relativas al patrón de asentamientos de las castas a partir de la segunda mitad del siglo XIX muestran la existencia de aldeas *ekjati* (de una sola casta), integradas mayoritariamente por chamars (ya convertidos en satnamis) con sus propios *gaonthias*. ¿Cuál era la proporción de chamars que vivía en estas aldeas *ekjati*? Existen pocasas evidencias confiables que ofrezcan una estimación sólida. Sin embargo, lo que sabemos con certeza es que los chamars también vivían aldeas habitadas por otras castas en *paras* (barrios) separados. Para el establecimiento en nuevas aldeas se requerían arados, ganado y semillas, que a menudo tenían que pedirse prestados a las castas superiores. Esto hacía difícil que los chamars fundaran sus propias aldeas. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, un gran número de agricultores chamars (quienes realizaban labores agrícolas con ganado que alquilaban a miembros más acomodados de la aldeas) y aparceros (que recibían la cuarta parte del producto como pago) vivían en aldeas habitadas por diferentes castas y no emigraban a las aldeas chamars de casta única.

¿Hubo en este periodo una mayor dependencia y subordinación de los chamars? Es posible deducir dos tendencias simultáneas. En una región donde las importaciones eran considerablemente mayores que las exportaciones y donde la expansión de la economía monetaria era irregular, un sistema de rentas basado en pagos en efectivo significaba que los problemas de disponibilidad de dinero, sobre todo en periodos de guerra o de disturbios, podían provocar que los agricultores y los *gaonthias* chamars dependieran cada vez más de los funcionarios de casta alta, quienes también prestaban grano y dinero. Por otro lado, la falta de mano de obra calificada en Chhattisgarh y el deseo de la administración maratha de aumentar los rentas en efectivo dio como resultado que los labradores y trabajadores agrícolas chamars conservaran cierta capacidad de negociación gracias a la estrategia de la migración. Los chamars, así como otros labradores y trabajadores, adoptaron la práctica de abandonar las aldeas como una medida de hacer frente a los funcionarios, a los propietarios y a los agricultores ricos. Durante la época en que dominaban los *subahdars* (recaudadores de rentas), aldeas enteras quedaron desiertas. En la década de 1850 algunos analistas británicos aún lamentaban la "naturaleza migratoria" de la gente de Chhattisgarh.

No debemos subestimar las dificultades implicadas en la estrategia de "huir" de las aldeas, pues había un elemento de incertidumbre en esta táctica; sin embargo, ofrecía a los labradores y aparceros una posibilidad de resistir y de conservar su poder de negociación. Además, para los agricultores chamars, las consecuencias de la *lakhabata* (redistribución periódica de la tierra) no fueron uniformes: en ciertas áreas fértiles, los *gaonthias* y los agricultores acomodados podían apropiarse de las tierras de los chamars; pero en otras partes, la *lakhabata* permitió a los chamars cumplir con las rentas del Estado y participar en la expansión de las tierras de cultivo. ¿Acaso tenían los agricultores pobres otra opción que abandonar sus aldeas?

El carácter de casta de la administración maratha fue utilizado contra los chamars y otras castas bajas. El régimen maratha en Chhattisgarh se inspiraba en la estructura de los peshwas de Poona. Hiroshi Fukuzawa he demostrado que el papel de los peshwas incluyó la imposición de jerarquías religiosas, y ellos fungieron como ejecutores de las autoridades religiosas brahmanas en las disputas relacionadas con las prácticas rituales, así como en las relaciones de casta. Tal patrón tendía a ser imitado en Chhattisgarh. El régimen maratha en la región trajo consigo la llegada de las castas altas ortodoxas como funcionarios, quienes consideraban a los chhattisgarhíes inferiores en pureza y estatus. Las prácticas administrativas de los marathas se basaban en los valores brahmánicos.

Cabe preguntarse si esta creciente rigidez brahmánica relativa a la pureza y la contaminación durante el régimen maratha produjo un mayor reforzamiento de las restricciones impuestas a los chamars en el uso de cierto tipo de ropa, de ornamentos y de medios de transporte. Contamos con pocas evidencias, pero es muy probable que así fuera. Lo que sí podemos asegurar es que dichos procesos contradictorios que implicaban a los chamars continuaron hasta mediados del siglo XIX. Lo que también sabemos es que el pasado preciso que he descrito formaba parte de un panorama más amplio, existente sobre todo en el norte y en el centro de India. En realidad, la forma en que conocemos el subcontinente en la actualidad, como una tierra agrícola especializada y habitada por hindúes, data de las primeras décadas del siglo XIX y fue consecuencia de las transformaciones coloniales y de los cambios inherentes que dieron nueva forma a India.[10]

[10] C.A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, especialmente pp. 138-150.

FORMACIONES COLONIALES

En 1854, después de que murió Raghoji III sin heredero, los británicos adquirieron Chhattisgarh so pretexto de la falta de regencia en los territorios del rajá de Nagpur. En la década siguiente establecieron acuerdos de rentas y nuevos derechos de propiedad de la tierra. La preocupación de los administradores sobre la posición privilegiada de los *malguzares* (propietarios de la aldea) dio lugar a un cambio en la política y en la legislación durante las últimas tres décadas del siglo XIX. Al mismo tiempo, los pocos cambios que se habían efectuado se conservaron dentro del esquema de la jerarquía agraria y de los derechos de los propietarios que se habían establecido en la década de 1860. Es preciso desentrañar tales procesos con cierto detalle.

Tras la adquisición de los territorios del rajá de Nagpur, los británicos reorganizaron la administración. En 1861 se crearon las Provincias Centrales como una región administrativa. Dentro de Chhattisgarh, Raipur y Bilaspur se establecieron como distritos separados. La principal preocupación de la administración británica era la política y la práctica de la recaudación de rentas de la tierra. En realidad, las rentas de la tierra constituía la principal fuente de ingresos del Estado y representaban más de la mitad de los ingresos totales de la provincia.[11] Además, la cuestión de las rentas de la tierra estaba estrechamente relacionada con los intentos de los administradores de aumentar la prosperidad de la región.[12] Por último, el vasto sistema de ley y orden —constituido por la administración judicial, civil y penal, así como por la policía— actuaba en coordinación con la administración de rentas. Los tribunales y la policía hacían cumplir los reglamentos y aplicaban sanciones a los transgresores de las normas de la administración de rentas.

Entre 1854 y 1868 se establecieron tres breves acuerdos con los cuales los administradores trataban de definir claramente los derechos del gobierno, de los *gaonthias* y de los agricultores mediante la introducción de los conceptos legales británicos de propiedad y contrato. Tales tendencias reforzaban una decisión tomada en 1860 por la administración de la

[11] P.F. McEldowney, "Colonial administration and social development in the C.P., 1861-1921", tesis de doctorado, inédita, Universidad de Virginia, 1980, p. 248.

[12] Crispin Bates, "Regional dependence and rural development in central India, 1820-1930", tesis de doctorado, inédita, Universidad de Cambridge, 1984, pp. 90-92.

provincia de Nagpur con el objetivo de revisar las rentas de tierras y de conferir derechos de propiedad a los jefes de aldeas. Los procedimientos detallados de los acuerdos de rentas de tierras se plasmaron en el código de 1863. La primera cuestión que se planteó fue la proporción de los activos de los propietarios que se recaudarían como ingresos de la tierra.[13] Más que en los beneficios existentes, los nuevos acuerdos sobre las rentas de la tierra, se basaban en beneficios probables en el futuro. En Chhattisgarh, los administradores de los asentamientos esperaban un gran incremento de los beneficios en el siguiente periodo y establecieron como rentas de la tierra una cantidad que oscilaba entre la mitad y dos terceras partes de los activos del *gaonthia*. Esto significaba una imposición del "mayor incremento practicable" con el fin de alentar un aumento en las rentas y una actitud empresarial por parte de los propietarios.[14] Los administradores de los asentamientos, de acuerdo con un método de "suma de los pormenores", calculaban el producto y el beneficio de un grupo de aldeas y dividían esta suma entre los aldeanos según su posición económica. En segundo lugar, en los distritos de Chhattisgarh se erigieron asentamientos que permanecerían durante 20 años. Por último, las tierras excedentes o sin cultivar se dividirían en dos categorías: las tierras baldías de las aldeas, que se destinaron a los aldeanos con el fin de que gozaran de extensas tierras adyacentes para expandir los cultivos, y las tierras baldías y de bosque más alejadas.[15]

Los esfuerzos de la administración británica pretendían alentar un espíritu empresarial entre los propietarios de las Provincias Centrales.[16] Además de que se creía que el otorgamiento de los derechos de propiedad era la mejor manera de estimular a los agricultores, existía el deseo de convertirlos en miembros "responsables" de la sociedad. En Chhattisgarh tales derechos se conferirían a los *gaonthias*, quienes anteriormente habían recaudado las rentas de las tierras para el gobierno. En 1861 el alto comisionado de las Provincias Centrales afirmó:

> Correcta o incorrectamente, ha prevalecido la opinión entre muchos funcionarios de que una propiedad no puede ser administrada sin una cabeza

[13] McEldowney, *op. cit.*, pp. 251-252.
[14] Bates, *op. cit.*, p. 92.
[15] McEldowney, *op. cit.*, pp. 252-255.
[16] Bates, *op. cit.*, p. 95.

> que resida en ella o que pertenezca a ella; que los agricultores que la ocupen deben depender, para apoyo y guía, de un propietario, y que no es recomendable que el Estado obtenga el impuesto sobre la tierra de los agricultores individuales.[17]

Los dirigentes de la administración provincial habían otorgado privilegios a los *malguzares*, al convertirlos en propietarios "mejorados". Al mismo tiempo, las características agrarias de Chhattisgarh, singularizadas por la *lakhabata* y por la "naturaleza migratoria" de la población campesina, hacían que los funcionarios distritales de Raipur y Bilaspur tuvieran dudas del gran proyecto de la administración provincial.[18] Las voces cautelosas, e incluso opuestas, de los administradores de distrito preveían algunas de las dificultades que surgirían tras el establecimiento de los nuevos derechos del propietario en Chhattisgarh. Con todo, el gobierno provincial continuó con sus políticas.

Después de realizar una investigación en cada una de las aldeas entre 1864 y 1867 en Chhattisgarh, se otorgó a los *gaonthias* un documento oficial que les confería la propiedad. Así, a los *gaonthias* se les designó *malguzares*. Las tierras de los *malguzares* se dividieron en *seer* (granja doméstica), sobre la que tenían control absoluto, y en *khudkasht* (tierra que se había tomado del área baldía de la aldea), en la que los arrendatarios gozaban de cierta protección. El resto de la tierra de la aldea pertenecía a los agricultores. La posesión de las propiedades de estos agricultores también se investigó, y en los acuerdos de la década de 1860 se crearon tres grados de arrendatarios: arrendatarios de ocupación absoluta, arrendatarios de ocupación condicional y arrendatarios a voluntad. Las rentas

[17] R. Temple, *Report on the Administration of the Central Province up to August 1862*, Nagpur, 1862, p. 3. Otro administrador había sido aún más enérgico, arguyendo que el objetivo del acuerdo era "mejorar las condiciones de los jefes de las aldeas, restablecer a las familias antiguas, alentarlas a interesarse en los mejoramientos locales y vincularlas con nosotros en la represión del delito, mostrarles en forma práctica el valor de sus propiedades y darles incentivos para mejorar el rendimiento de las tierras que poseen". Comisionado, Nagpur, 12 de mayo de 1860, en J.F. Dyer, *Introduction to the Revenue and Settlement System of the Central Provinces*, 3a. reimpresión, Nagpur, 1956, p. 37.

[18] Esta correspondencia aparece en "Investigation of property rights in Raipur district and conferral of the same", Revenue Department, núm. 21, 1863, NRSR; "Connection between landlord and tenant in the Chhatttisgarh division", Revenue Department, núm. 5, 1869 (índice suplementario), NRSR; "Periodical redistribution of land in Chhattisgarh", Revenue Department, núm. 12, 1868, NRSR, MPRO.

de los arrendatarios de ocupación absoluta las fijaba el funcionario del asentamiento, generalmente por la duración establecida en el acuerdo. Las rentas de los arrendatarios de ocupación condicional las podía incrementar periódicamente el propietario mediante una solicitud a los tribunales de rentas. Las rentas de los arrendatarios a voluntad podían aumentarse casi a voluntad del arrendador.[19] Los detalles relativos a la distribución de las tierras, de la revisión de rentas y de las costumbres específicas de cada aldea se asentaron en un *wajib-ul-arz*, documento de la administración de las aldeas.[20]

La aplicación de los derechos del propietario en un sistema agrario caracterizado por la ausencia de derechos establecidos e inalienables de la propiedad, por la institución de la *lakhabata* y por la tendencia de los agricultores a emigrar dio lugar a anomalías y anacronismos.[21] Durante los primeros años, los derechos de propiedad de los *malguzares* no siempre fueron comprendidos, y no se reconoció por completo la categoría de los *malguzaris* (las propiedades de los *malguzares*).[22] El jefe de la aldea, que anteriormente sólo recibía una parte de la renta, se convirtió en propietario. La gran mayoría de los campesinos se convirtieron en arrendatarios a voluntad. En 1868 el comisionado de Chhattisgarh informó que "las consecuencias están adivirtiéndose ahora, la gente reprueba que ustedes hayan dado todo su apoyo a los *malguzares* y que los hayan convertido en *maliks* [amos], y que al resto de la gente la hayan dejado en una

[19] Además de estas categorías, a un agricultor cuyos derechos de propiedad de la tierra eran mayores que los de los *gaonthias* de la aldea —esto es, eran más antiguos— se le declaraba *malik makbuza* (propietario del lote). LRS *Bilaspur 1868*, pp. 155-158.

[20] También es necesario señalar que Chhattisgarh tenía una gran cantidad de *zamindaris* (propiedades bajo el control de caciques) con un estatus semiindependiente. En 1864 en el informe de sir Richard Temple, a los *zamindares* (caciques) se les declaró súbditos británicos y quedaron sujetos al subcomisonado del sistema *zamindari*. El primer acuerdo sobre los *zamindaris* se ejecutó hacia finales de la década de 1910. Los derechos de los *zamindares* y de los arrendatarios se definieron claramente, de modo que los agricultores quedaron protegidos de desahucios arbitrarios, en tanto que los *zamindares* siguieron obteniendo ingresos de los bosques, de las alcabalas y del *takoli* (tributo). *Ibid.*, pp. 114-117. Los temas que se abordan en este libro corresponden principalmente a la *khalsa* (tierra bajo la supervisión directa de la Corona) en Chhattisgarh.

[21] Por ejemplo, sobre las amplias variaciones de las "rentas" de tierras con características similares de suelo que establecieron los británicos basándose en el viejo impuesto del arado, véase Bates, *op. cit.*, p. 102.

[22] *Ibid.*, p. 99.

posición peor que antes".[23] Como se verá más adelante, los *malguzares* entendieron y utilizaron la ventaja de sus privilegios, de su posición y de su poder.

¿En qué situación se encontraban los satnamis en la nueva estructura agraria establecida en el acuerdo relativo a los *malguzaris*? No es del todo sencillo responder esta pregunta. La primera dificultad se deriva del problema de distinguir a los satnamis del resto de la población chamar. El primer censo de Chhattisgarh comenzó a levantarse la noche del 5 de noviembre de 1866. Los chamars constituían un poco menos de la quinta parte del total de la población de Chhattisgarh (362 032 de un total de 2 103 165). En el censo se informó que

> Los chamars de estas provincias se encuentran casi exclusivamente confinados al área de Chhattisgarh. En ningún sentido se parecen a los chamars talabarteros que viven en el norte de India. Aquí, los chamars han desechado la influencia brahmánica y han creado un nuevo credo, poseen un sumo sacerdote y un clero propio.[24]

Tal aseveración muestra que en el censo no se distinguió a los satnamis de los chamars y que se dio por sentado que los chamars pertenecían a la nueva secta. Dos años después, el administrador del asentamiento de Raipur comentó:

> En general, se supone que las palabras satnami y chamar son sinónimas, pero no es así, ya que la religión satnami no se opone a aceptar prosélitos de cualquier casta, pero como los chamars constituyen la mayor parte de la secta y como no se admiten diferentes leyes de casta entre sus miembros, a los ojos de los hindúes, todos los miembros de otras castas son chamars.[25]

Al mismo tiempo, los administradores coloniales, al igual que la población local, siguieron usando los términos chamar y satnami como sinónimos. Solamente en el censo de 1891 se mencionó de pasada que los satnamis constituían 88.5% del total de la población chamar del distrito de

[23] Comisionado, División de Chhattisgarh, al alto comisionado, C.P., 6 de febrero de 1868, Revenue Department, núm. 12, 1868, NRSR, MPRO.

[24] *Census of the C.P. 1866*, Nagpur, 1867, pp. 15-16.

[25] LRS *Raipur 1869*, p. 32.

Raipur, en tanto que en el distrito de Bilaspur eran 54.7%.[26] A partir de 1901 los empadronadores de los censos empezaron a ubicar a los satnamis tanto bajo el encabezamiento de chamars (incluyendo a las subcastas) *como* bajo el encabezamiento de satnamis. Durante las cuatro décadas siguientes no hubo variaciones significativas de la proporción de satnamis respecto a la población total de chamars en Chhattisgarh (véase Bates, Apéndice 2).

Sin embaro, esto no nos permite determinar la proporción de satnamis que eran *malguzares*, los diversos tipos de arrendatarios o los trabajadores agrícolas. De hecho, sólo en raras ocasiones los administradores británicos mencionaban, en sus análisis sobre las relaciones entre los arrendatarios y los arrendadores, las castas de los *malguzares* y de los arrendatarios. No obstante, es posible hacer una estimación muy general. En 1868 en Bilaspur, de 2 241 aldeas, los brahmanes poseían 513; los banias y los marwaris, 221; los rajputs, 233; los marathas, 46; los kurmis, 207; los telis, 85, y los chamars, 156.[27] Crispin Bates ha calculado la posesión de las aldeas por parte de diferentes castas y tribus en Raipur basándose en la revisión de las estimaciones del segundo asentamiento (1885-1889). Para obtener el resultado, Bates consideró el número de copropietarios de las diferentes castas en relación con el número total de aldeas, dado que una aldea podía tener varios propietarios con derechos divididos de acuerdo con una participación de 16 *annas* (una rupia estaba dividida en 16 *annas*). En Raipur, en 1869, de un total de 2 097 aldeas, el análisis realizado por casta de los derechos de los *malguzaris* era el siguiente: brahmanes, 380.8; banias y marwaris, 172.5; rajputs, 145; kurmis, 182; marathas, 273.2; telis, 126.3, y chamars, 80.5.[28] A menudo, los brahmanes, los "marathas" (en el sentido de personas pertenecientes originalmente a la región de Maharashtra, incluyendo brahmanes), los rajputs, los banias y los marwaris poseían aldeas completas. Un gran número de *malguzares* satnamis/chamars poseían sólo una proporción reducida en las aldeas.[29] De hecho, los satnamis, descritos como "campesinos" dependientes del producto de su tierra que ellos mismos cultivaban, eran principalmente arrendatarios a voluntad.[30] Los satnamis y los chamars

[26] *Census of India 1892*, XI, I, Calcuta, 1893, p. 74.
[27] *LRS Bilaspur 1868*, p. 57.
[28] Bates, *op. cit.*, Apéndice 3, p. 265.
[29] *LRS Bilaspur 1868*, p. 58.
[30] *Ibid.*, p. 156.

constituían un poco más de 25% de los arrendatarios de la *khalsa* (tierra bajo la supervisión directa de la Corona) de Chhattisgarh. Una gran proporción de la población satnami/chamar vivía en un corredor que iba del área entre las poblaciones de Raipur y Durg, al norte y al este del río Seonath, hasta la frontera oriental de los distritos de Raipur y Bilaspur.[31]

Cuando los acuerdos habían quedado terminados, la economía regional se vio sacudida por la hambruna de 1868-69. Dicha hambruna se produjo tras una sucesión de malas cosechas y de insuficientes monzones desde 1864. El año 1868 comenzó con "muy buenas" perspectivas, y las primeras lluvias de junio fueron "copiosas y generalizadas". Esto suscitó buenas expectativas. Se empezaron a cultivar extensas áreas de terreno. Casi todas las existencias de semillas de cereales se agotaron. Los comerciantes de cereales vendieron sus excedentes. Y entonces las lluvias cesaron. Los precios de los granos existentes se incrementaron vertiginosamente y empezó a haber escasez en Chhattisgarh, lo que produjo algunas muertes. Pero lo que causó una elevada mortalidad fue una severa epidemia de cólera y de otras "fiebres" que, se calculó conservadoramente, provocó unos 10 000 fallecimientos en el distrito de Raipur. Además, una virulenta enfermedad atacó a las vacas, a los toros y a los búfalos, la cual, junto con la falta de pienso, produjo una pérdida significativa de ganado, "arruinando por completo a muchos agricultores".[32] McEldowney mostró que la administración de las Provincias Centrales puso en práctica una política de alivio al hambre solamente a fines de siglo.[33] Durante 1868 y 1869 los intentos de la administración en este sentido fueron torpes. A pesar de sus padecimientos, la gente permaneció en Chhattisgarh, por lo que no hubo migraciones.[34] El panorama era de total aflicción.

[31] Encontramos en este caso que había una gran concentración de satnamis y chamars en el *tahsil* de Simga (28.8%) y en el *tahsil* de Mungeli (36.4%). Al sur y al este de estas áreas su número se reducía a 20% aproximadamente en los *tahsils* de Raipur y de Seorinarayan y a alrededor de 16% en los *tahsils* de Durg y de Bilaspur. El *tahsil* de Dahmtari, situado en el sur, tenía una cantidad menor, 7.5%. LRS *Bilaspur 1886-90*, p. 27; LRS *Durg 1896-1902*, pp. 33-34; LRS *Raipur 1910-11*, p. 13.

[32] Memorándum del asistente supernumerario del comisionado, Raipur, 10 de julio de 1870, General Department Compilation, núm. 412, 1872, MPRO.

[33] McEldowney, *op. cit.*, pp. 232-236.

[34] "No se puede hablar de migración aquí… posiblemente ha habido algunos casos individuales de migración permanente, pero no son importantes". Comisionado, División de Chhattisgarh, al secretario del alto comisionado, Provincias Centrales, 19 de septiembre de 1870, General Department Compilation, núm. 412, 1872, MPRO.

En este contexto, en que los administradores aplicaban estrictamente la recaudación de rentas, los *malguzares* influyentes de castas altas y medias compraron aldeas a bajos precios. Un total de 248 aldeas cambiaron de manos. En forma similar,

> las clases bajas… que sólo recientemente se habían convertido en *ryots* [arrendatarios] y que gozaban de cierta posición y de ciertos derechos de ocupación transfirieron sus arrozales a los *malguzares*; renunciaron a cualquier derecho sobre la tierra y aceptaron permanecer en la aldea como simples arrendatarios a voluntad.[35]

Los *malguzares* de casta alta se negaron a prestar la ayuda establecida por los principios "consuetudinarios" con el fin de someter a los agricultores y apropiarse de sus *pattas*, documentos que establecían su calidad de propietarios de la tierra o de arrendatarios de ocupación absoluta o condicional.[36]

Los *malguzares* empezaron a aplicar en forma más generalizada las prácticas que habían iniciado mucho antes de la hambruna de 1868-1869. En los años anteriores a los acuerdos, los *malguzares* habían alentado deliberadamente la *lakhabata* y, en general, la redistribución de la tierra con la intención de impedir la acumulación de derechos de ocupación (o tenencia).[37] Los acuerdos habían concedido enormes poderes a los *malguzares* sobre sus arrendatarios. A la sazón, los *malguzares* invocaron la autoridad "consuetudinaria" y, en forma selectiva, se valieron del esquema legal británico para adquirir tierras y negar a los arrendatarios sus nuevos derechos de ocupación.[38] En el año posterior a la hambruna hubo informes de que algunos *gaonthias* obligaron a arrendatarios a re-

[35] Memorándum del asistente supernumerario del comisionado, Raipur, 10 de julio de 1870, General Department Compilation, núm. 412, 1872, MPRO.

[36] Comisionado adjunto, Raipur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 29 de julio de 1870, General Department Compilation, núm. 412, 1872, MPRO.

[37] Comisionado, División de Chhattisgarh, al alto comisionado, Provincias Centrales, 6 de febrero de 1868, Revenue Department, núm. 12, 1868, NRSR, MPRO.

[38] Comisionado adjunto, Raipur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 29 de julio de 1870; memorándum del asistente supernumerario del comisionado, Raipur, 10 de julio de 1870; comisionado, División de Chhattisgarh, al alto comisionado, Provincias Centrales, 6 de febrero de 1868, General Department Compilation, núm. 412, 1870, MPRO; administrador del asentamiento, Raipur, al capitán Hallett, 19 de abril de 1869, Revenue Department, núm. 5, 1869, NRSR, MPRO.

nunciar en masa a sus derechos de ocupación al negarles préstamos de granos y el acceso a las tierras en barbecho. El comisionado de Chhattisgarh comentó que cuando los *malguzares* se negaban a prestar ayuda, "los habitantes quedaban a su merced", y los *malguzares* se convertían en los "amos de la situación".[39]

En realidad, los administradores estaban preocupados por la situación. Tras la hambruna se hizo cada vez más evidente que se habían ignorado los reclamos de los arrendatarios. En 1868 George Campbell inició una nueva política. Se estableció que la transferencia de propiedades no impedía que los arrendatarios tuvieran el estatus de ocupación y que en adelante podrían adquirir esos derechos retrospectivamente. Campbell creía que los campesinos tenían más derechos sobre la tierra que los *malguzares*. Quería asegurar que el principio del estatus de "ocupación" se aplicara a las personas y no a las propiedades. Los administradores que sucedieron a Campbell tomaron en cuenta sus preocupaciones, y en un acta de posesión aprobada en 1883, se le otorgaba a los arrendatarios de ocupación absoluta o condicional el derecho a mejorar sus tierras junto con la garantía de una compensación en caso de que fueran desalojados de una propiedad. Los arrendatarios a voluntad fueron clasificados como "arrendatarios ordinarios" y se les otorgó reconocimiento legal. Sin embargo, podían ser desalojados si la propiedad consistía solamente de tierra *sir* (no cultivada) o si no aceptaban un aumento de la renta. Las rentas de los arrendatarios de ocupación se fijaban en cada asentamiento. En 1898 el acta se amplió y se otorgó la responsabilidad de determinar las rentas de todos los arrendatarios a los funcionarios del asentamiento.[40]

¿Acaso esta reelaboración de la política y la nueva legislación produjeron cambios en el patrón de las relaciones agrarias? McEldowney ha demostrado que el intento de George Campbell por proteger y apoyar a los campesinos propietarios en la década de 1870 en la práctica no benefició a la gran mayoría de los arrendatarios de Chhattisgarh. El sistema modificado de los *malguzaris* podía hacer poco por la tenencia y por los

[39] Comisionado, División de Chhattisgarh, al alto comisionado, Provincias Centrales, 19 de septiembre de 1870, General Department Compilation, núm. 412, 1872, MPRO.

[40] Estos datos provienen de los análisis generales de los cambios en la política y la legislación de las tierras a partir de finales de la década de 1860 hasta la década de 1890 que aparecen en McEldowney, *op. cit.*, pp. 261-277.

arrendatarios que se habían ido a cultivar las tierras de las afueras de las aldeas, y aún menos por aquellos arrendatarios que habían perdido sus propiedades. En el periodo entre 1868 y 1890, numerosos *malguzares* lograron conservar el control de sus arrendatarios, pese a las leyes que protegían a estos últimos, a causa de que casi todas las leyes o procedimientos que protegían a los arrendatarios tenían alguna rendija o alguna cláusula que los *malguzares* podían utilizar para su beneficio. Por ejemplo, los *malguzares* no podían desalojar legalmente a los arrendatarios excepto por atrasos de los alquileres. Ante esto, los *malguzares* permitían que se acumularan los alquileres atrasados para entonces acudir a los tribunales para desalojar a algun arrendatario por falta de pago de la renta. En forma similar, los *malguzares* usaban sus poderes consuetudinarios: les negaban ayuda a los arrendatarios (por ejemplo, no les proporcionaban semillas, sobre las que tenían un monopolio), quienes continuaban dependiendo de ellos. Por último, aumentaban las rentas, recaudaban derechos ilegales, como el *nazrana* (dinero exigido por la transferencia o el arriendo de tierras) y explotaban a los arrendatarios mediante el *begar* (trabajo forzado, sin remuneración, prestado por el arrendatario al *malguzar*).

Los administradores británicos, que generalmente estaban al tanto de estas prácticas, trataron de impedirlas; pero las nuevas leyes tenían un esquema básico similar a las leyes de la década de 1860. Además, una ley que cerraba una rendija a menudo abría otra. El intento de ampliar los acuerdos de propiedad de la década de 1860 no dio resultados positivos. Los cambios en la ley sólo lograron algo más que contrarrestar el crecimiento del subarriendo. La proporción de arrendatarios que gozaban de protección, comparada con la de quienes carecían de ella, apenas cambió. Por último, la posición privilegiada de los *malguzares* siguió igual. El reforzamiento de la estructura administrativa tendió a crearles dificultades a los arrendatarios, y el establecimiento de los derechos de tenencia no necesariamente los protegía.[41] Así, nos encontramos con que el establecimiento del acuerdo sobre los *malguzaris* —el obsequio británico inicial de nuevos derechos del propietario que fortalecía a los *malguzares*, la respuesta de los *malguzares* a la hambruna de 1868-1869 y las estrategias de éstos ante la legislación que defendía a los arrendatarios y las políticas de los administradores— resultó desventajoso para la gran mayo-

[41] McEldowney, *op. cit.*, pp. 308-315.

ría de satnamis, quienes eran arrendatarios. En general, los satnamis quedaron en una posición de indefensión frente a los *malguzares* brahmanes, marwaris y kurmis.

¿Y qué podemos decir de los *malguzares* satnamis? Aunque una parte de los *malguzares* satnamis se beneficiaron de los procesos que se tradujeron en ventajas para los propietarios de la aldea, la transferencia de aldeas que comenzó durante la hambruna de 1868-69 tuvo como consecuencia que se les expropiaran algunas aldeas durante las siguientes cuatro décadas. Crispin Bates, basándose en los informes sobre los acuerdos y en gacetas oficiales distritales, hizo una estimación del patrón de posesión de las aldeas por parte de los miembros de diferentes castas y tribus. En Bilaspur el número de aldeas en posesión de los chamars y de los satnamis disminuyó de 156 en 1868 a 148 en 1881-90, y a 81 en 1910. En Raipur hubo un aumento en el número de aldeas en posesión de los chamars y de los satnamis, de 80.5 en 1869 a 92.5 en 1885-89, y posteriormente se dio una disminución, a 79 en 1912. En el distrito de Durg, que se constituyó en 1902 en terrenos de Bilaspur y Raipur, no había chamars ni satnamis registrados como *malguzares*, lo cual resulta curioso. Los principales beneficiarios de estos procesos fueron los banias (comerciantes) y los brahmanes. Los banias, principalmente marwaris, que también actuaban como prestamistas, aumentaron su posesión de aldeas en Raipur de 172.5 en 1869 a 298 en 1885-90, y a 483 en 1909, incremento muy notable a causa de que en 1909 miembros de este grupo también poseían 160 aldeas en Durg. Los brahmanes aumentaron la posesión de aldeas en la *khalsa* de Chhattisgarh: de 893.8 en 1868-69 a 931.5 en 1885-90, y a 1 190 en 1909-10.[42] Además, algunas de las aldeas satnamis se localizaban en áreas con suelos pobres.[43] Por último, las aldeas poseídas por *malguzares* satnamis a menudo estaban pobladas sobre todo por miembros de su comunidad: la práctica continua de la *lakhabata* en estas aldeas, que mencioné antes, confirmaba la solidaridad de los satnamis. Sin embargo, esta solidaridad posiblemente también limitaba los logros de los *malguzares* satnamis a costa de los agricultores de su propia comunidad.

Los *malguzares*, los arrendatarios y los trabajadores agrícolas eran agentes y actores en una economía regional subordinada. Crispin Bates

[42] Bates, *op. cit.*, Apéndice 3, p. 265.

[43] Comisionado adjunto, Bilaspur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 29 de septiembre de 1899, Revenue and Agriculture, núm. 54-59, 1899, MPRO.

ha planteado convincentemente que la zona arrocera de Chhattisgarh se desarrolló en una relación subordinada a la zona algodonera de Berar en la economía de las Provincias Centrales: a medida que Berar se especializaba en la producción de algodón —un cultivo comercial—, dicha economía se vio reforzada por las exportaciones de arroz de Chhattisgarh. La inauguración del ferrocarril que unía Nagpur con Raipur en 1888 contribuyó a que se crearan vínculos más efectivos y relaciones más estrechas entre las dos zonas agroeconómicas. El incremento de la producción de arroz en Chhattisgarh fue el resultado de la expansión de las áreas cultivadas por parte de *malguzares* y arrendatarios. Hubo pocos cambios en los métodos de cultivo. Se continuó con los métodos anteriores, y mejoras como el trasplante no se generalizaron a causa de la gran fragmentación de las propiedades. Las técnicas tradicionales y el patrón de cultivo fueron presionados debido a una mayor apropiación de las castas superiores sobre el ya fragmentado sistema de distribución de la tierra. El crecimiento del comercio contribuyó poco a cambiar el desarrollo desequilibrado de Chhattisgarh. El agricultor chhattisgarhí recibía un precio relativamente bajo por su cereal. Los beneficios del comercio iban a parar a un pequeño sector de comerciantes al mayoreo y al menudeo con un "efecto de goteo" que apenas beneficiaba a la tercera parte más privilegiada de la población agraria.[44]

Algunas de la implicaciones para los satnamis de este estancamiento económico aparece en un breve relato, escrito en 1885, de la familia satnami de Manai, que vivía en la aldea de Padampur, en Chhattisgarh. Además de Manai, la familia se componía de su esposa y su suegra, que estaba ciega y no podía trabajar. Manai y su esposa cultivaban dos acres y medio de tierra y completaban su ingreso con faenas agrícolas. No poseían ganado, y tres días de trabajo agrícola daban el derecho a Manai de obtener en préstamo un arado y dos bueyes para un día de trabajo en su tierra. La familia, que no poseía ornamentos y que sólo era propietaria de dos calderos de cobre, vivía en un pequeña cabaña "de juncos y argamasa" de dos habitaciones. La mayor parte del año sobrevivían con gachas de arroz. Una o dos veces al mes la familia comía *bhat* (arroz hervido). Gastaban menos de 15 rupias al año en comida, y su gasto anual, que incluía ocho annas para el gurú satnami, no excedía su ingreso, que calculado en moneda correspondía a menos de 30 rupias al año. La familia de

[44] Bates, *op. cit.*, pp. 142 y 204-205.

Manai no tenía ahorros en dinero, pero almacenaba algo de arroz para tiempos difíciles.[45]

Un relato que escribió el misionero Oscar Lohr hacia 1875 ofrece un panorama más completo de las "restricciones" a las que estaban sometidos los satnamis. El bajo estatus ritual de esta comunidad daba como resultado que a los satnamis se les impusieran restricciones relativas a la vestimenta, a los adornos y a los accesorios. Los hombres satnamis no podían usar *dhotis* largos, llevar turbantes o calzar zapatos ante las castas altas. Las mujeres satnamis no podían usar saris con bordes de colores ni ornamentos de plata u oro. La sombrilla, distintivo de autoridad —supuestamente la representación del *chhattra* (dosel ornamental) de los rajás y de los dioses, que significaba tanto los atributos divinos de la realeza como los aspectos reales de la divinidad— estaba reservada a las castas altas. Las formas de transporte también eran signos de estatus y de rango en el sistema de castas. Así, a los satnamis de les prohibía montar caballos y elefantes, así como usar palanquines durante sus bodas. A Oscar Lohr le impresionaron las prohibiciones impuestas a los satnamis en los "espacios públicos" a causa de su estigma colectivo de contaminación extrema. A esta comunidad se le negaban los servicios de los barberos y de los lavanderos. Al grupo tampoco se le permitía participar en *melas* (ferias) y no podía entrar en los templos ni en los "edificios públicos". Al indignado misionero, sumamente mortificado, le molestó que a los satnamis no se les permitiera acercarse demasiado a las "tiendas de comestibles", de modo que no podían "examinar la mercancía" antes de comprarla. Por último la institución del *begar* permitía que los propietarios de las aldeas obligaran a los satnamis a trabajar para ellos, sobre todo durante las temporadas en que se requerían más brazos, que era precisamente cuando los campos de los satnamis necesitaban más atención. Estas condiciones dieron como resultado que a los satnamis que no poseían tierra se les mantuviera como "siervos" que a menudo trabajaban por la comida y la ropa sin recibir salarios.[46] En las notas del misionero imperaba la necesidad de exponer la tiranía y la opresión del sistema de castas y, al mismo tiempo, de revelar el poder liberador de Cristo. Aunque las prácticas

[45] J.B. Fuller, *Enquiry into the Condition of the Lower Classes in C.P.*, Londres, 1885, pp. 16-17.

[46] "Disabilities suffered by chamars and satnamis– about 1875", nota manuscrita, FS, MPDP, EAL. Estos temas aparecen menos detalladamente en Von Th. Tanner, *Im Lande der Hindus Oder Kulturschilderungen aus Indien*, San Luis, Missouri, The German Evangelical Synod of North America, 1894, pp. 32-34.

discriminatorias variaban, las restricciones que en forma general y sencilla expuso Lohr constituían los principios de subordinación de los satnamis. Tales principios se derivaban de una interrelación entre los significados del poder dentro de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación, y la autoridad, moldeada culturalmente, de las castas dominantes.[47]

¿Cuál fue la respuesta satnami a los procesos adversos de la economía agraria y a su propia subordinación en la vida de la aldea? Hasta fines de la década de 1860, los satnamis, así como otros agricultores, utilizaban la estrategia de "evadir" al *malguzar* de su aldea. La "resistencia" de los satnamis al aumento de las rentas, a la negación de los derechos sobre la tierra y a la recaudación de derechos arbitrarios hizo que los *malguzares* aceptaran campesinos de otras aldeas y que alentaran la *lakhabata* a fin de impedir que sus propios arrendatarios obtuvieran derechos de ocupación.[48] Poco después de la hambruna de 1868-69 la agricultura establecida se volvió cada vez más común a causa de que los arrendatarios podían obtener derechos de tenencia con la condición de que hubieran vivido en su aldea durante 12 años, incluso si se habían visto involucrados en la *lakhabata*.[49] Cuando en la década de 1880 se revisó el acuerdo, un funcionario de los asentamientos afirmó que "raras veces" se practicaba la *lakhabata*.[50] No obstante, los satnamis siguieron practicándola. En 1869 el administrador del asentamiento de Raipur estableció una clara relación entre la *lakhabata* y los satnamis: "El *tahsil* (distrito) de Simga es el semillero de la *lakhabata*. Los chamars satnamis se encuentran en mayor proporción en ese *tahsil*, y ésta es la casta que aparentemente está más a favor de la redistribución".[51] Casi en la misma época el administrador del asentamiento de Bilaspur había escrito que la *lakhabata* "actualmente prevalece más en las aldeas chamars que en otras, por lo que me inclino a pensar que esto se de-

[47] Estos aspectos se relacionan con los relatos orales de los satnamis sobre las formas de discriminación enfrentadas por el grupo en el siglo XX, que se analizarán más adelante en este capítulo.

[48] *LRS Bilaspur 1868*, pp. 158-159; comisionado adjunto, Raipur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 29 de julio de 1870; memorándum del asistente supernumerario del comisionado, Raipur, 10 de julio de 1870, General Department Compilation, núm. 412, 1872, MPRO; el señor Sinclair al capitán Hallet, 19 de abril de 1869, Revenue Department, núm. 5, 1869, MPRO.

[49] Comisionado, División de Chhattisgarh, al secretario del alto comisionado, Provincias Centrales, 6 de febrero de 1868, Revenue Department, núm. 12, 1868, NRSR, MPRO.

[50] *LRS Raipur 1885-9*, p. 34.

[51] *LRS Raipur 1869*, p. 101.

riva de la forma bastante decisiva en que [los chamars] sostienen la vaga idea de que todos los hombres tienen los mismos derechos".[52] En 1880 un funcionario consideró la *lakhabata* un "ejemplo perfecto del comunismo en la aldea". Veinte años después, el administrador del asentamiento de Durg expresó ideas similares y confirmó la continuidad de esta práctica entre los satnamis: "la igualdad perfecta" constituía una característica esencial del "sistema de la *lakhabata*", así como un "principio" fundamental y la verdadera "esencia" de la fe satnami.[53] En tales aseveraciones, el descubrimiento de la "verdad" sobre los satnamis hacía trampas a los registros oficiales. Los administradores parecían haber olvidado las dimensiones contradictorias de esa práctica a causa de la manipulación que de ella hacían los *malguzares*. Al mismo tiempo, entre los satnamis, la *lakhabata* al parecer se mantenía como una medida relativamente igualitaria que también acentuaba la solidaridad del grupo. El administrador del asentamiento de Durg encontró que en las aldeas en que se practicaba la *lakhabata* había una "uniformidad" en las rentas que pagaban los agricultores.[54]

A fines del siglo XIX las relaciones entre los arrendatarios satnamis y los *malguzares* de casta alta eran muy tensas. La pérdida de tierras, la discriminación en la aldea y los efectos de los años de hambre de 1896-1900 constituyeron las causas de las iniciativas de los arrendatarios satnamis contra los *malguzares* en la década de 1890. Los arrendatarios iniciaron un movimiento contra el pago de rentas a los propietarios.[55] Los *malguzares* frecuentemente subyugaban a los arrendatarios satnamis valiéndose de documentos falsificados y del perjurio. Los satnamis, a su vez, consideraban las decisiones de los tribunales como estratagemas basadas en el engaño, de modo que continuaban cultivando la tierra y levantando sus cosechas, incluso después de que se habían dado las órdenes de desalojo. Cuando los *malguzares* se negaban a dar a sus arrendatarios "protección y ayuda" en tiempos de necesidad, los satnamis recurrían a prestamistas y "aprendieron a ignorar las demandas de los *malguzares*".[56]

[52] Administrador del asentamiento, Raipur, al secretario del alto comisionado, Provincias Centrales, 11 de abril de 1868, Revenue Department, núm. 12, 1868, MPRO.

[53] C.B. Lucie-Smith al alto comisionado, Provincias Centrales, 30 de septiembre de 1880, citado en Bates, *op. cit.*, p. 98; *LRS Durg 1896-1902*, p. 45.

[54] *Ibid.*, p. 65.

[55] *Ibid.*, p. 44.

[56] Blenkinsop, administrador del asentamiento, Raipur, 8 de febrero de 1901, citado en McEldowney, *op. cit.*, p. 528.

En los años de hambre de la década de 1890, de acuerdo con un administrador, los satnamis estaban "en su peor situación": "mentir, robar, matar ganado y provocar incendios son cosa de todos los días, al tiempo que los más temerarios cometen despojos a moradas, robos y asaltos violentos".[57] En 1892 se arrestaron 60 chamars, "un grupo turbulento y revoltoso", por cometer saqueos en el distrito de Bilaspur; en 1896 un grupo de chamars atacó a un oficial de policía que investigaba reiterados robos en la misma zona; en 1898 un funcionario de los tribunales fue atacado por chamars de Raipur cuando se dirigía a incautar ganado como pago de una deuda.[58] Casi 20 años atrás, en el censo se había informado: "Cuando los chamars han sido heridos mortalmente, harán cualquier cosa para lesionar al adversario. Su solidaridad es digna de alabanza; un chamar está dispuesto a resultar perjudicado por salir en defensa de un hermano de su grupo".[59] No es mera conjetura sugerir que la mayor parte de estos "chamars" eran en realidad satnamis. En su análisis sobre los satnamis, Russell afirma:

> En la mayor parte de India, el término hindú se contrapone al término mahometano; pero en Chhattisgarh denominar a un hombre hindú conlleva fundamentalmente el sentido de que no es chamar… Entre las dos clases existe un antagonismo enconado y permanente, y los agricultores chamars llevan tal antagonismo a sus relaciones con los propietarios hindúes al negarse a pagar las rentas. Los registros de los tribunales penales contienen numerosos casos provocados por pugnas entre chamars e hindúes, algunas de las cuales acabaron en revueltas y asesinatos.[60]

Los administradores coloniales, preocupados por la solidaridad satnami, respondieron con medidas enérgicas, entre ellas el despliegue de policía punitiva en las aldeas "turbulentas".[61] La solidaridad estaba arraigada en las instituciones y en las prácticas de la satnampanth.

[57] *LRS Durg 1896-1902*, p. 44.

[58] *Report on the Police Administration of the Central Provinces for 1892*, Nagpur, 1893, p. 3; *Report on the Police Administration of the Central Provinces for 1896*, Nagpur, 1897, p. 3; *Report on the Police Administration of the Central Provinces for 1898*, Nagpur, 1899, p. 3.

[59] *Census of the Central Provinces 1881*, II, Bombay, 1883, p. 37.

[60] *C.P. Ethnographic Survey, Draft Articles on Hindustani Castes*, primeras series, Nagpur, 1914, pp. 56-57.

[61] *LSR Durg 1896-1982*, pp. 45 y 62.

A fines de siglo, la población de Chhattisgarh había disminuido, y la tierra de la región se había reducido a áreas sin cultivar.[62] De acuerdo con los informes de los administradores coloniales, sus rígidas medidas —entre ellas el despliegue de la policía punitiva—, sumadas a las consecuencias de la hambruna, habían quebrantado el espíritu de los satnamis rebeldes y habían inducido al grupo a "ponerse a los pies de los *malguzares*". Sin embargo, había bastante más en la situación de los satnamis. Algunos miembros del grupo idearon nuevas estrategias, como el transporte en carretas de grano y otros artículos con el fin de obtener algunos beneficios del comercio con Nagpur. Además, a causa de la experiencia obtenida durante los años de hambre, empezaron la práctica de la migración temporal a fin de complementar los ingresos obtenidos de la tierra.[63] La perseverancia que mostraron los satnamis en la permanencia de la *lakhabata* y en la oposicón a los *malguzares*, pronto los hizo percibir las injustas medidas de un gobierno frecuentemente traidor, que había provocado que su comunidad perdiera la tierra. Como veremos, tales percepciones pasarían a formar parte de la historia del grupo.

ADVERSIDAD Y PÉRDIDA

Las principales características de la economía agraria de Chhattisgarh de finales del siglo XIX se siguieron desarrollando entre 1900 y 1950. También se dieron cambios y modificaciones a medida que la región se inte-

[62] La cantidad de chamars en los distritos de Raipur y Bilaspur, por ejemplo, había disminuido aproximadamente en 100 000 entre 1891 y 1901. *Census of India 1891*, XI, I, p. 74; *Census of India 1901*, XIII, II, pp. 234-235.

[63] Las hambrunas de 1896-97 y de 1889-90, además de contribuir al antagonismo y al conflicto entre los *malguzares* satnamis, tuvieron otra consecuencia específica en el impulso que dieron a la migración laboral de Chhattisgarh. La hambruna de 1868-69 no había provocado migraciones de la región. No obstante, durante las hambrunas de fines de siglo fue diferente. Craddock escribió que "durante los últimos años ha habido migración a Asam, que se ha desarrollado considerablemente por el estímulo de las agencias de contratación". Bilaspur era uno de los principales centros de operación que incluía contratantes autorizados y *sardars* (supervisores). La mayor parte de los trabajadores contratados en 1897 no estaban registrados, pero Craddock calculó su número en 25 000. En 1889-1900 "cerca de 3 500 trabajadores estaban registrados y un número considerable era enviado por contratantes [sin autorización]". R.H. Craddock, *Report on the Famine in the Central Provinces in 1896 and 1897*, vol. 1, Nagpur, 1898, p. 46.

graba más estrechamente —sobre todo mediante el creciente comercio de granos con la zona algodonera de Berar— a las Provincias Centrales. Los satnamis se adaptaron, por diversos medios, a las circunstancias económicas cambiantes. Pero también se vieron perjudicados en forma significativa en ámbitos clave. Las dificultades económicas del grupo empeoraron debido a los principios de subordinación en el sistema de castas. A las expresiones de autoridad y a las formas de discriminación, los satnamis respondieron de diversas maneras tanto en el ámbito familiar como en la vida cotidiana de la aldea. Todo esto suscita nuevas preguntas relativas a la naturaleza del poder en la sociedad de castas del sur de Asia, cuestiones ya mencionadas que se desarrollarán muy pronto.

Ya se analizó que a fines del siglo XIX los satnamis y los chamars eran esencialmente arrendatarios y constituían casi un cuarto del total de arrendatarios de los distritos de Raipur, Bilaspur y Durg. Los otros miembros del grupo se localizaban en los extremos opuestos de la jerarquía agraria, ya fuera como trabajadores agrícolas o como *malguzares*. Este panorama no se vio alterado en forma significativa en la primera mitad del siglo XX.[64] Varios informes sobre diferentes partes de Chhattisgarh relativos a este periodo mencionan a los satnamis (junto con los chamars) como la casta principal, la cual constituía entre 22 y 30% de la población total de los arrendatarios. Cuando tuvo lugar el acuerdo de renta de tierras en la región entre 1927 y 1932, alrededor de dos tercios de dichos arrendatarios satnamis se encontraban en "circunstancias promedio". Algo más de 20% de los arrendatarios satnamis no tenían ganado, estaban fuertemente endeudados y, en general, se encontraban en circunstancias sumamente adversas; sólo alrededor de 12% de ellos era rico o acomodado y podía ejercer un control adecuado sobre sus recursos productivos.[65] Por lo que

[64] No hay "razón alguna para creer que ha habido algún cambio importante desde entonces [fines del siglo XIX] en la proporción en que se manifiestan las castas principales", "Raipur Maturity Report", CPG SSD, núm. 22-3, 1927, MPSRR.

[65] "Final Report of the Durg Khalsa", CPG SSD, núm. 4-6, 1933; "Assessment cum Takoli Report of Barbaspur in Bemetara Tahsil", CPG SSD, núm. 4-42, 1933; "Forecast Report of Durg", CPG SSD, núm. 22-11, 1929; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, núm. 22-3, 1927; "Combined Rent Rate and Assessment Report of Latha Group in Baloda Bazar Tahsil", CPG SSD, núm. 4-5, 1929, MPSRR; *LRS Bilaspur 1927-32*, p. 24. Debemos tener presente que estas estadísticas se basaron en investigaciones bastante generales y rápidas que pudieron pasar por alto la complejidad de la estructura agraria. Los informes procedentes de los archivos que se citan en esta sección son todos muy breves.

respecta a los *malguzares* satnamis, continuaron disminuyendo, proceso que, entre 1868-69 y 1910-12, había producido una reducción de 111 a 79 en Raipur, y de 156 a 81 en Bilaspur, lo cual constituye un tema importante en los relatos orales satnamis. No contamos con estadísticas detalladas, pero algunos informes del periodo mencionan que los satnamis y los gonds perdieron sus derechos sobre sus *malguzaris* principalmente en beneficio de los banias y los marwaris. Tal pérdida consistía en la transferencia de todo o, más a menudo, de una parte de su participación en el *malguzari* de la aldea.[66] El ansia de tierras de los marwaris, de los banias, de los brahmanes y de los *malguzares* de otras castas se vio alentada por el incremento del valor de la tierra.

El aumento del valor de la tierra comenzó durante el periodo de recuperación que siguió a los años de hambre de fines del siglo XIX. En 1927 un funcionario habló de un incremento en la demanda de la tierra y en su precio, así como de un aumento del subarriendo y de los precios de los cereales desde principios del siglo XX.[67] Este incremento era evidente en el valor de los derechos de arriendo: la tasa promedio por acre de la venta de la tierra que se arrendaba subió de 10 rupias a fines del siglo XIX a 46 rupias en 1933.[68] A la par que aumentaba el valor de la tierra, y como consecuencia de este aumento, se incrementaba el precio de los cereales y de la ocupación de la tierra agrícola. A fines de la década de 1920, el precio del arroz y del trigo en diferentes partes de la región había aumentado entre 75 y 108% desde principios de siglo.[69] En forma similar, hubo un aumento del área destinada a la agricultura. En los distritos de Raipur, Bilaspur y Durg, para fines de la década de 1920, la ocupación de tierras destinadas a la agricultura se había expandido prácticamente a los "límites de cultivo".[70] Por último, el periodo fue testigo

[66] "Raipur Maturity Report", CPG SSD, núm. 22-3, 1927, MPSRR.

[67] Comisionado adjunto en funciones, Durg, al comisionado del asentamiento, Nagpur, 3 de mayo de 1927, CPG SSD, núm. 22-2, 1927, MPSRR.

[68] "Note on Durg Settlement Report", CPG SSD, núm. 4-6, 1933, MPSRR.

[69] "Forecast Report of Durg", CPG SSP, núm. 22-11, 1929; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, núm. 22-3, 1927, MPSRR. Una nota escrita en 1933 establecía la posición oficial respecto a los precios: "incluso en este periodo de depresión… el precio del arroz y del trigo es 376% más elevado que en el primer asentamtiento [1868-69]". "Note on Durg Settlement Report", CPG SSD, núm. 4-6, 1933, MPSRR.

[70] *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 1; "Combined Rent Rate and Assessment Report of Latha Group in Baloda Bazar Tahsil", CPG SSD, núm. 4-5, 1929; "Forecast Report of Durg", CPG SSD, núm. 22-11, 1929, MPSRR.

de un aumento de la población de Chhattisgarh: un rápido incremento entre 1901 y 1911; un periodo de incremento lento, o incluso de descenso, durante la década siguiente; y después de 1921, una vez más, una etapa de crecimiento rápido.

El aumento de la demanda de la tierra y de su valor, así como la imposibilidad de los *malguzares* de aumentar las rentas —a causa de la protección de los arrendatarios frente a los incrementos— dio lugar a que los propietarios de terrenos de las aldeas formalizaran la práctica de recaudar *nazranas* desde los primeros años del siglo XX. El término *nazrana* se utilizaba libremente para denotar tanto el "dinero acordado" que exigía un *malguzar* por la transferencia de tierras entre dos arrendatarios como el beneficio que obtenía por dar en renta tierra a un arrendatario. El comisionado de Chhattisgarh explicó esta práctica de la siguiente manera:

> La ley de tenencia de la provincia establece que es ilegal que un arrendatario transfiera sus derechos… No obstante, en realidad, tales transferencias son hechos cotidianos; pero su ilegalidad hace posible que el propietario obtenga un porcentaje considerable del valor de la propiedad transferida como "dinero acordado" con el fin de no interferir en la transferencia ilegal. El dinero acordado puede variar de entre 25 a 50% del precio de transferencia; 33% es la cantidad común.[71]

Los *malguzares* también obtenían enormes sumas de dinero al adjudicar tierras a nuevos arrendatarios en sus aldeas. La cantidad variaba de acuerdo con las cualidades del suelo, la cual podía ser de 30 a 100 rupias por acre. En la mayoría de los casos, el *nazrana* era mucho mayor a 25 o 30 años del valor de las rentas por acre.[72] Los arrendatarios casi siempre tenían que pedir prestado el dinero —a menudo a los propietarios de la

[71] Comisionado, División de Chhattisgarh, al secretario, AD, Nagpur, 28 de marzo de 1927; CPG AD, núm. 1(a)-38, 1927, MPSRR.

[72] "Forecast Report of Durg", CPG SSD, núm. 22-11, 1929; "Forecast Report of Raipur and Durg Zamindaris", CPG SSD, núm. 4-18, 1922; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, núm. 22-3, 1927, MPSRR. En ocasiones las cifras eran realmente asombrosas. Un funcionario que realizó un rápido viaje por el distrito de Bilaspur encontró que 621 acres de terreno con una renta estimada en 545 rupias habían sido vendidos en 37 826 rupias. En este caso el *nazrana* fue 61 veces mayor a la renta estimada y los propietarios habían recibido 122 años de rentas por adelantado. Comisionado, Raipur, al secretario, AD, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG AD, núm. 1(a)-38, 1927, MPSRR.

aldea, quienes frecuentemente actuaban como prestamistas— para pagar el *nazrana*.

La ventaja de los *malguzares* era evidente. La práctica de recaudar un *nazrana* significaba que los propietarios de la aldea se embolsaban el plusvalor total, mientras que si hubieran dependido de un incremento de las rentas, una parte de tal aumento tendría que haber sido entregado al gobierno. El sistema se facilitó por el rápido y enorme incremento de los precios en general y del valor de la tierra en particular, lo que dio como resultado un margen muy amplio entre la renta real y la valoración que el gobierno establecía de dicha renta, de modo que los propietarios podían obtener enormes sumas sin mayor esfuerzo.[73] No resulta sorprendente, por tanto, que los *malguzares* de todo Chhattisgarh se opusieran a un nuevo acuerdo sobre las rentas de la *khalsa*, ya que éste les reducía sus porcentajes de *nazrana*s, a pesar de que les proporcionaba rentas más elevadas.[74] La institución del "dinero acordado" como *nazrana* también favorecía sustancialmente a los propietarios de tierras de las aldeas.

La gran mayoría de los arrendatarios satnamis y de otros grupos de Chhattisgarh se vieron desfavorecidos. A fin de mejorar su suerte, tenían que procurarse tierra del *malguzar* o asegurarse una transferencia de derechos de otro arrendatario. La segunda opción tendía a ser cada vez más viable debido al aumento de las áreas ocupadas por los arrendatarios y a la reducción de las tierras baldías. De todas formas, en ambos casos el arrendatario tenía que pagar un elevado *nazrana* al *malguzar* como gratificación o como dinero acordado para poder realizar una transferencia ilegal. Además, la gratificación y el dinero acordado pagados se obtenían a través de préstamos por los que se pagaba un mínimo de 12% de interés anual.[75] Esto tuvo dos consecuencias: en primer lugar, la práctica del *nazrana* absorbía las ganancias de la agricultura que los campesinos podían obtener por la expansión del cultivo cuando el precio del grano y de la tierra habían aumentado; en segundo lugar, los *nazranas* impedían que cerca de los dos tercios de los arrendatarios en "circunstancias promedio" aumentaran en forma sustancial sus posesiones, e incluso podía dar lugar a

[73] Comisionado, Raipur, al secretario, AD, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG AD, núm. 1(a)-38, 1927, MPSRR.

[74] R.P. Deshmukh, *malguzar,* Baghera, al secretario, SSD, Nagpur, 6 de noviembre de 1928, CPG SSD, núm. 22-3, 1927, MPSRR.

[75] Comisionado, Raipur, al secretario, AD, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG AD, núm. 1(a)-38, 1927, MPSRR.

que se endeudaran; en tanto que los arrendatarios que vendían y transferían sus derechos de tenencia salían perjudicados a causa de la institución del dinero acordado. Al mismo tiempo, los *nazranas* servían para establecer límites a los intentos de los arrendatarios satnamis, y de otros arrendatarios, de incrementar sus posesiones, lo cual constituía el principal medio de obtener mayores beneficios del cultivo debido a las amplias restricciones que existían para el desarrollo de la producción agrícola.

Dichas restricciones, que estaban relacionadas con una creciente "partición y fragmentación de las propiedades" y con la "falta de innovación en los métodos de cultivo", se hicieron evidentes en una investigación oficial realizada en una "aldea típica", Sargaon, situada en el distrito de Raipur.[76] En tal investigación se encontró que, entre 1868 y 1923, había habido una constante disminución del tamaño de las propiedades medias de los agricultores —con la excepción del *malguzari* y de las propiedades de los dueños de parcelas pequeñas— de 27 acres a un poco menos de 10 acres.[77] Un factor esencial que contribuía a la reducción del tamaño de las propiedades eran las leyes que regulaban la herencia. Cada miembro varón de la familia tenía derecho a una porción aproximadamente igual de la propiedad familiar desde su nacimiento, la cual podía reclamar en cualquier momento. Un ejemplo extraído de Sargaon ilustra dicho proceso de división y reducción del tamaño de las tierras: en 1868 Raisingh era propietario de 23.05 acres; en 1886 la tierra se había dividido entre Ramnath, con 11.23 acres, y Sunhar, con 11.19 acres; hacia 1907 la tierra se había subdividido nuevamente, de modo que Nandoo y Bhunoo eran dueños de 5.03 acres y de 6.20 acres, respectivamente, de la tierra de Ramnath, y Nandhal y Santroo tenían 5.20 acres y 5.69 acres, respectivamente, de la tierra de Sunhar.[78]

[76] J.C. McDougall, "Economic survey of a typical village in the Central Provinces and Berar", CPG AD, núm. 1-22, 1927, MPSRR.

[77] En la encuesta se reconocía que el promedio era hasta cierto punto engañoso porque un gran número de estas propiedades eran de tamaño muy reducido y estaban en manos de trabajadores agrícolas. El tamaño promedio de las propiedades de los campesinos "*pucca*" (característicos) que "solamente se dedicaban a la agricultura y a ninguna otra actividad" —en sí una definición inexacta, ya que, como veremos, un gran número de agricultores, sobre todo los arrendatarios satnamis, tenían ocupaciones subsidiarias— había disminuido de 27 acres en 1868 a alrededor de 17 acres en 1927. Es necesario agregar que Sargaon era una aldea representativa, pero próspera. En otras áreas, el tamaño promedio de las propiedades podía ser de tan sólo 7.04 acres. *Ibid.*, pp. 22-24.

[78] *Ibid.*, p. 24.

Los problemas de la fragmentación de la tierra se veían agravados por la división de las propiedades. No sólo la propiedad individual tendía a reducirse, sino que el tamaño de los campos que integraban la propiedad constantemente se reducía. A las leyes de la herencia se sumaban las consecuencias de la institución de la *lakhabata* para dar como resultado una enorme fragmentación. La práctica de la *lakhabata* había conducido a un sistema de distribución de la tierra que se había hecho área por área, tomando en cuenta la diversidad de los suelos de Chhattisgarh. A todos los campesinos se les entregaba una porción en cada área de la aldea. La consecuencia de esto fue que cuando las propiedades paternas se dividían entre los hijos, cada uno de ellos no sólo obtenía su parte de la propiedad total, sino también una parte en cada una de las tierras de diferentes calidades que componían la propiedad. J.C. McDougall explica el proceso de la siguiente manera:

> Supongamos… una propiedad original de 10 acres que consistía en cinco campos de igual tamaño, y que estos campos eran de calidades diferentes. Para asegurar una partición igual, a cada hijo se le darían dos quintos de un acre en cada campo. De este modo, la propiedad llega a consistir en un gran número de campos diminutos esparcidos por toda el área de la aldea. En otras palabras, "se fragmenta".[79]

En Sargaon, en una selección de 20 propiedades, el área mayor de terreno en un solo lugar poseído por un cultivador tenía 2.61 acres, y el tamaño promedio de un área era de menos de medio acre. La estrecha correspondencia entre el número de áreas y de parcelas de cada propiedad revelaron que un agricultor rara vez poseía dos campos contiguos. La opinión oficial destacaba que la fragmentación de propiedades daba lugar a una disminución de la producción agrícola de la aldea a causa de la inútil multiplicación de los límites de los campos, de la merma de terrenos de cultivo y de la pérdida de tiempo al ir de un campo a otro, además de que las parcelas pequeñas y esparcidas impedían que los agricultores llevaran a cabo mejoras permanentes en sus tierras.[80]

A la partición y fragmentación de las propiedades de Chhattisgarh se sumó la introducción de cambios e innovaciones en los métodos de

[79] *Ibid.*, p. 25.
[80] *Ibid.*

cultivo. El método de trasplante del arroz ejemplifica adecuadamente este proceso. A fines de la década de 1910 hubo una auténtica cruzada oficial para sustituir el sistema de *biasi* —en el que el arroz se sembraba al voleo— por el trasplante. No obstante, a pesar de los tenaces intentos del Departamento de Agricultura, tal método no llegó a adoptarse en forma generalizada.[81] El carácter pequeño y fragmentado de las propiedades impidió que los agricultores adoptaran el sistema. Sus campos con arroz trasplantado eran dañados por el "paso continuo" de personas y ganado que trabajaban en los campos colindantes, y por la "costumbre generalizada" de permitir que el ganado pastara en los cultivos jóvenes de arroz hasta que finalizara la labor de *biasi*.[82]

En realidad, para los satnamis, al igual que para otros grupos de agricultores de Chhattisgarh, era perfectamente adecuado, desde el punto de vista "económico", persistir en el método de voleo a mano para el cultivo del arroz. El cultivo del arroz ocupaba los campos durante cinco meses aproximadamente. A los agricultores les beneficiaba cultivar sus productos con un sistema que garantizaba la mejor distribución de su trabajo durante el periodo de crecimiento del arroz y que también les dejaba tiempo para sembrar y desyerbar los otros cultivos. En el modelo agrícola de Chhattisgarh, el método de trasplante del arroz significaba que la mayor parte de las actividades agrícolas se sobrecargara entre mediados de julio y mediados de agosto, justo cuando los otros cultivos requerían atención. En cambio, con el sistema de *biasi*, una vez que el arroz se había sembrado, no necesitaba más atención hasta que ya se había completado la siembra de otros cultivos. Además, en la primera etapa del método de *biasi*, no se necesitaba trabajo extra, y la principal actividad agrícola, consistente en desyerbar, la cual requería trabajadores externos, se realizaba entre mediados de agosto y mediados de octubre, cuando había muy poco trabajo de otra índole. El sistema de *biasi* tenía dos ventajas para los agricultores: les permitía contar con un periodo más largo para desyerbar, de modo que la labor podía realizarse con menos trabajadores, y el cuidado del arroz no interfería con el de otros cultivos.[83] En cualquier caso, la incapacidad del ganado de mala calidad de Chhattisgarh para realizar la difícil tarea de trabajar los

[81] *Ibid.*, p. 57.
[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.*, p. 56.

arrozales, significó que el cambio al método de trasplante no fuera una alternativa viable.[84] La combinación del sistema de *biasi* para el cultivo del arroz y con la fragmentación de las propiedades ("campos diminutos esparcidos por toda el área de la aldea") también tuvo como consecuencia que los aperos de labranza nuevos y "mejorados" no se popularizaran en Chhattisgarh.[85] Sin lugar a dudas, los aperos de labranza modernos no podían utilizarse en un pequeño arrozal, así como tampoco podían usarse para diversos cultivos que se sembraban simultáneamente, pero que se cosechaban en periodos diferentes. El "conservadurismo" de los agricultores de Chhattisgarh —el fracaso de las tendencias modernizadoras del Departamento de Agricultura y de los funcionarios de los asentamientos del gobierno de las Provincias Centrales— revela una lógica y una racionalidad engendradas por las condiciones y las circunstancias de la producción agrícola. Al mismo tiempo, la reducción del tamaño de las propiedades y su fragmentación —que se daban en forma simultánea—, aunadas a la persistencia de los métodos de cultivo y los aperos agrícolas tradicionales, los cuales no propiciaban un incremento rápido de la producción agrícola, dieron como resultado que el crecimiento agrícola dependiera de la expansión del cultivo.

La relación de dependencia que vinculaba la zona del arroz con la del algodón, y éstas, a su vez, con una demanda mayor del grano, estimuló una mayor producción agrícola en Chhattisgarh. No obstante, gran parte del aumento del cultivo del arroz en la región se produjo cuando los *malguzares* y los arrendatarios empezaron a utilizar el arado en grandes extensiones de propiedades que anteriormente no se cultivaban y en tierras yermas destinadas a cada aldea. Hacia 1930 la ocupación de las tierras laborables había llegado a los "límites de cultivo". El periodo que va de finales del siglo XIX a la tercera década del XX también fue testigo de un aumento de las áreas irrigadas. Esto se debió, más que a planes gubernamentales para construir canales de irrigación, a un aumento gradual de los aljibes en las aldeas. El mayor beneficio obtenido por el riego fue que permitió más oportunidades para que se cultivaran dos cosechas: además del arroz, cultivos destinados a la venta.[86] El segundo cultivo, conocido como *utera*, se llevaba a cabo esparciendo semillas de linaza y de *urad*

[84] *Ibid.*, p. 58; Bates, *op. cit.*, pp. 202-203.
[85] J.C. McDougall, *op. cit.*, p. 77.
[86] Bates, *op. cit.*, p. 203.

(una lenteja), que, a mediados o a fines de septiembre, se sembraban al voleo entre las plantas de arroz ya crecidas.[87] Las semillas germinaban entre las plantas de arroz y posteriormente, una vez que el arroz ya se había cosechado, maduraban entre los rastrojos del arroz. Para principios de la década de 1930, las semillas oleaginosas se habían convertido en el segundo cultivo más importante de Chhattisgarh; además, la segunda cosecha de un campo de arroz a menudo producía entre un tercio y un cuarto del valor de la cosecha de arroz.[88] No obstante, la dificultad con la que se enfrentaban los agricultores era que el área de doble cultivo dependía por completo de las características del último monzón.[89]

La expansión de la agricultura y el crecimiento del comercio en general no beneficiaban a los satnamis ordinarios ni a otros agricultores. Una gran parte de la ganancia iba a parar a los intermediarios dedicados al comercio de cereales. Los agricultores sólo vendían 27% del excedente del arroz con cáscara que producían, en tanto que los mercaderes al por mayor y las personas dedicadas al pequeño comercio vendían casi 68% de los excedentes de arroz descascarado y con cáscara. Aunque el precio del arroz se elevó rápidamente tras la llegada del ferrocarril a Chhattisgarh a fines del siglo XIX, los agricultores seguían recibiendo un precio relativamente bajo por su cosecha. Crispin Bates ha argumentado que la "apropiación del excedente" en Chhattisgarh durante la primera mitad del siglo XX estaba "determinada por la demanda del comercio con Nagpur, condición de dependencia económica en la que los comerciantes al mayoreo y al menudeo eran los principales beneficiarios".[90] Éstos eran esencialmente negociantes marwaris, aunque también había pequeños comerciantes y mercaderes itinerantes. Los beneficios del comercio que se desarrollaba con Nagpur eran mucho más limitados para los productores agrícolas.

Los satnamis trabajaban en los intersticios de esta estructura comercial para hacer frente, aunque sólo parcialmente, a los procesos adversos de la economía agraria. En el siglo XX algunos miembros del grupo, junto con los telis, destacaron en la transportación en carretas de productos agrícolas. En el *tahsil* de Durg estas dos castas se dedicaron al

[87] LRS *Bilaspur 1927-32*, p. 8.
[88] *Ibid.*; Bates, *op. cit.*, p. 203.
[89] LRS *Bilaspur 1927-32*, p. 8.
[90] Bates, *op. cit.*, p. 205.

pequeño comercio transportando cereales a Bhatapara, un importante mercado de grano. Un informe sobre Durg describía que la ocupación subsidiaria de los satnamis era la transportación de cereales de prácticamente todas las regiones del distrito a las poblaciones con mercados de cereales importantes.[91] Al carretear el grano, los satnamis obtenían algunos de los beneficios del comercio importante de Chhattisgarh. De hecho, el carreteo de este grupo incluía la madera y los productos forestales de *zamindaris* cercanos, así como el metal para la construcción de vías férreas en diferentes partes de Chhattisgarh. También comerciaban con ganado, sobre todo con bueyes, y algunos se convirtieron en comerciantes especializados en ganado, el cual compraban en mercados grandes, como el de Baloda, y vendían en los mercados de las aldeas pequeñas.[92] ¿Podemos afirmar que éste era un ejemplo de la idea y la práctica satnami de independencia? En ocasiones el pequeño comercio ayudaba a los satnamis a mantenerse libres de deudas, o al menos un informe establecía una relación explícita entre el transporte de bienes por parte de los satnamis y su falta de deudas en un grupo de aldeas del distrito de Durg.[93] Entre las otras ocupaciones subsidiarias de los satnamis de Chhattisgarh estaba el trabajo en los caminos, en los ferrocarriles, en los canales y en otras obras públicas. Pero también obtenían ingresos fuera de la región.

La migración de Chhattisgarh había empezado durante los años de hambre de fines del siglo XIX. Durante las primeras tres décadas del siglo XX, la migración temporal de los individuos y de las familias satnamis a las minas de carbón y a las acererías de Bihar y de Bengala, y a ciudades como Calcuta y Nagpur, era un rasgo común en la vida de las aldeas de Chhattisgarh. Un funcionarios del asentamiento aclaró:

> Los pequeños arrendatarios [de todas las castas], cuyo número es bastante elevado, desempeñan otras ocupaciones [en Chhattisgarh] en la estación en que no trabajan… en tanto que los satnamis más aventureros emigran temporalmente, después de cada cosecha, a Calcuta, a Kalimati y a otros centros comerciales a fin de conseguir el mejor mercado para su trabajo, y re-

[91] "Forecast Report of Durg", CPG SSD, núm. 22-11, 1929, MPSRR.

[92] *Ibid.*; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, núm. 22-3, 1927, MPSRR; R.V. Russell y R.B. Hiralal, *The Tribes and Castes of Central Provinces*, Londres, Macmillan, 1916, p. 420.

[93] "Forecast Report of Durg", CPG SSD, núm. 22-11, 1929, MPSRR.

> gresan con el inicio del año para reasumir sus actividades agrícolas. No es una imagen poco común ver las aldeas despojadas de una gran parte de sus habitantes durante enero, febrero, marzo, abril y mayo de cada año a causa del éxodo temporal.[94]

Los satnamis partían tras finalizar las labores agrícolas de la cosecha de arroz y regresaban a tiempo para la nueva temporada agrícola.[95] En sus informes sobre la industria minera del carbón, los funcionarios confirman esta imagen. La mayor parte de los trabajadores eran agricultores que consideraban la minería como una ocupación secundaria y que periódicamente regresaban a sus aldeas para cultivar sus tierras. Los trabajadores no tenían horas fijas de trabajo y preferían el sistema a destajo. Hacia 1920 había aumentado la tendencia de los agricultores a viajar a las minas con sus familias.[96] Durante estas estancias temporales, los satnamis trasladaban algunos de los ritmos de trabajo y algunas de las prácticas arraigadas en la vida de la aldea a los nuevos ámbitos de trabajo en las minas, en las industrias y en las ciudades.[97] La migración temporal ofrecía lo que los satnamis consideraban retribuciones razonables por su trabajo, al tiempo que continuaban cultivando sus tierras en Chhattisgarh, de acuerdo con el ciclo agrícola.[98]

¿Cuál era la situación de los satnamis dentro de la economía regional de Chhattisgarh? Los límites al desarrollo de la producción agrícola en Chhattisgarh hacía que los agricultores satnamis tuvieran que ampliar sus propiedades con el propósito de obtener beneficios de la agricultura. La ocupación creciente de la tierra y el sistema de elevados *nazranas* dificultaban esta empresa: casi dos tercios de los satnamis eran

[94] *CPPBECR*, vol. 4, pp. 910-911; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, núm. 22-3, 1927; "Forecast Report of Durg District", CPG SSD, núm. 22-11, 1929, MPSRR.

[95] El carácter temporal de la migración fue el que, de hecho, distinguió esta migración de la que se emprendía a las plantaciones de té de Asam, que se consideraba permanente. La gente de Chhattisgarh hablaba de sus parientes y vecinos que habían partido a las plantaciones de té "como si hubieran dejado de ser sus parientes". Comisionado adjunto, Raipur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 13 de enero de 1932, CPG CI, núm. 11-1, 1932, MPSRR.

[96] Comisionado en funciones, Nagpur, al secretario, Industry Department, Nagpur, 25 de noviembre de 1922, CPG CI, núm. 26-62, 1922.

[97] *Ibid.*

[98] No he podido obtener evidencias de los efectos que tenían en los satnamis estas temporadas fuera de Chhattisgarh.

arrendatarios en "circunstancias promedio" y 15% eran sólo trabajadores agrícolas. Resulta significativo que, en una situación en la que se consideraba que de 60 a 92% de los arrendatarios de diferentes áreas de Chhattisgarh no tenían deudas, a los satnamis —clasificados dentro de la categoría genérica de chamars— se les describiera como un grupo con una "facilidad fatal" a endeudarse y sin deseos de pagar sus deudas.[99] Había un nivel relativamente elevado de endeudamiento entre los satnamis, quienes pedían dinero a los prestamistas (frecuentemente los *malguzares*) a una tasa de entre 25 y 37.5% de interés, y a los bancos coorporativos, que, de acuerdo con los satnamis, ofrecían *naram saokari* (préstamos con intereses moderados).[100] El pago de las deudas a menudo daba como resultado la transferencia de los derechos de tenencia de los agricultores satnamis. La estrecha participación de los satnamis en los procesos económicos más vastos —el carreteo y otras ocupaciones subsidiarias— los podía hacer susceptibles a las fluctuaciones del mercado de productos agrícolas y del empleo, como sucedió en el periodo de la gran depresión. Pero además, la migración temporal podía crear dificultades respecto a las propiedades de los cultivadores satnamis de la aldea.

El destino de Santram, un campesino satnami pobre de la aldea de Kapisda, en el distrito de Bilaspur, estuvo vinculado con estos procesos. Santram, que había pedido 50 rupias a un prestamista en 1929, perdió su tierra, de la que se apoderó su codeudor, tanto porque se le había engañado para que firmara un contrato de venta —en vez de un contrato de hipoteca— como por las maquinaciones de sus adversarios durante sus frecuentes ausencias de la aldea entre 1929 y 1938, periodos que pasaba en los yacimientos de carbón con el fin de ganarse la vida. La pérdida de la tierra que sufrió Santram y el hecho de que matara a palos al hermano de su codeudor para vengar su "pérdida de prestigio", estaban arraigados en el ambiente de dominación ejercido por los miembros de una casta superior sobre un campesino satnami.[101]

[99] "Raipur Maturity Report", CPG SSD, núm. 22-3, 1927, MPSRR.

[100] *Ibid.*

[101] Este acontecimiento se analiza en Saurabh Dube, "Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements and legalities in late colonial central India", *Studies in History* 12, 1996, pp. 171-201. King Emperor vs. Santram, Sessions Trial núm. 1, 1939, Bilaspur, DSC, RR, Raipur.

AUTORIDAD Y DISCRIMINACIÓN

Los principios de la subordinación ritual de los satnamis estaban estructurados en la vida cotidiana de la aldea. El intento de la comunidad satnami por reconstituir su estatus inducía a las castas altas a las burlas, al desprecio y al ultraje de esta comunidad. En este estudio reúno evidencias escritas en los años de entreguerras y relatos orales obtenidos durante el trabajo de campo, todo ello con el objetivo de investigar la interacción entre la autoridad y la discriminación en la vida aldeana durante el periodo colonial tardío. El relato converge implícitamente con las influyentes teorías —de las que ya se habló— sobre la naturaleza del poder en la sociedad de castas del sur de Asia, aunque también las amplía.

En la segunda mitad de la década de 1920 Baba Ramchandra, un brahmán maharashtra, vivió entre los satnamis y, con el seudónimo de Santdas, redactó una lista de los "daños e insultos específicos" que sufrían los miembros de esta comunidad:[102]

> 1] En el aprendizaje y en la enseñanza del conocimiento. 2] En el acceso a los dioses. 3] Al sacar y al ser ayudados a sacar agua de los pozos públicos. 4] Al hacerse cortar el pelo. 5] Al no poder mandar lavar su ropa. 6] Al comprar cosas en el mercado. 7] Al llevar y traer cargas en los caminos públicos. 8] Al dar y recibir préstamos. 9] En la interacción cotidiana. 10] En las relaciones que implican el intercambio de comida e hijas. 11] En el acceso a estanques y riberas para lavar la ropa. 12] En cuestiones de ropa, zapatos, sombrillas y uso de palanquines. 13] En el intercambio de saludos. 14] Al no permitírseles recitar los textos sagrados ni realizar sacrificios sagrados. 15] En asuntos relacionados con los tribunales. 16] Al obtener medicinas. 17] Al dar y recibir préstamos. 18] Al cultivar la tierra y apacentar el ganado. 19] Al usar transportes para entrar y salir de la aldea. 20] Al llamárseles chamars en vez de satnamis. 21] Al designarse, en las aldeas y en las poblaciones pequeñas, el área con casas de satnamis *chamra para* (barrio chamar). 22] Cuando tiene lugar el recorrido de los gurúes, al decir que el gurú del pueblo chamar ha llegado. 23] Al designar chamars a los conductores de las carretas que llevan artículos de los satnamis y al considerarse con derecho a injuriarlos y a golpearlos. 24] En la terrible conducta de la

[102] "Meri Daura Report" (Mi informe de viaje) (manuscrito en hindi), 2A, SW, BRP, NMML.

> policía, de los *panchas* [miembros] del *panchayat* [el concejo de la aldea], de los empleados de los tribunales, de los *sepoys* [soldados] y de los vigilantes de las aldeas de casta hindú, así como de otras castas que siguen el ejemplo de ésta. 25] En la conducta de los *patwaris* [notarios de la aldea] y de los peones en las aldeas y en las áreas rurales. 26] En la discriminación al vender artículos en el mercado. 27] Al ir o venir de Calcuta, Kharagpur, Jagannat a realizar trabajos [y lo que tienen que enfrentar], al esperar en las estaciones y en las posadas, al tiempo de comprar los boletos y, ya en los trenes, la conducta de los revisores y de la policía. 28] En los argumentos de los abogados. 29] Al no conseguir trabajo en las fábricas, a pesar de pagar enormes sobornos. 30] En las ferias.[103]

El empeño de Baba Ramchandra, como veremos en el capítulo siguiente, era reformar a los satnamis. La lista anterior se hizo con el fin de apelar al comisionado adjunto de Bilaspur a que iniciara una investigación gubernamental, y que, consecuentemente, se remediaran las injusticias cometidas contra los satnamis y se resolvieran sus problemas. El informe estaba redactado como una declaración "fidedigna" ("He visto con mis propios ojos algunas actividades y poseo pruebas específicas") de las formas de discriminación y de explotación que enfrentaban los satnamis.[104] La declaración empezaba destacando las dificultades de los satnamis por serles negada la educación. A continuación, en un enfoque general, enumeraba las formas de discriminación implicadas en la definición de lo superior y lo inferior a la que tenían que hacer frente los satnamis en las transacciones cotidianas (2-13 y 19-21), en los rituales y las ceremonias (14, 22, 27 y 30), en sus esfuerzos por ganarse la vida y por llevar adelante la producción, y en sus compromisos con la autoridad en diferentes niveles (15-18 y 23-30). Algunos de estos temas se reproducen en los relatos orales de los satnamis referentes a la vida en la aldea, los cuales se recopilaron, en su mayoría, entre 1989 y 1990.

La metáfora *gaonthia zamana* (la era de los señores, de los propietarios) rige el recuerdo de los satnamis sobre la experiencia de la discriminación en la vida cotidiana en el pasado. Unos cuantos satnamis especificaron que hablaban de una época que había sucedido 40, 50, 60 años atrás. Para todos los satnamis viejos, de entre 60 y 80 años, la categoría

[103] *Ibid.*, ff. 3-5. La traducción es mía.
[104] *Ibid.*, f. 2.

era evidente por sí misma y autorreferencial. *Gaonthia zamana* era la época del *angrez sarkar* (gobierno británico), época de la que habían sido testigos y que habían vivido. Al mismo tiempo, los recuerdos satnamis de la *gaonthia zamana* eran algo más que un conjunto de voces individuales inconexas. Los relatos individuales estaban unidos por un sentido compartido de una experiencia comunitaria.

Desde luego que existe el peligro de que los satnamis viejos con los que hablé acerca de sus recuerdos sobre la discriminación de casta de fines del periodo colonial no estuvieran recordando realmente sus propias experiencias. Podían estar repitiendo lo que se había convertido en una lista uniformada —como la de Baba Ramchandra— de las limitaciones a las que estaban sometidos los intocables. Aunque Baba Ramchandra, es necesario decirlo, se había llevado el documento sin publicar cuando había partido de Chhattisgarh en 1929, los políticos que defendían a "las clases oprimidas" habían popularizado esa lista durante el periodo de entreguerras, la cual se había convertido en una parte completamente rutinaria de la retórica de los principales dirigentes de los intocables, como el doctor Ambedkar.

Sin embargo, éste no era el caso. Al hablar de las dificultades del pasado, los satnamis distinguían claramente entre lo que habían visto y habían experimentado, por un lado, y lo que simplemente habían escuchado, por el otro. Cuando un satnami de 70 años de edad afirmó que a sus antepasados se les había obligado a llevar una *jhadu* (escoba pequeña) atada a las caderas y que debían caminar con el cuerpo encorvado, con la cabeza baja y mirando al suelo cuando iban por la aldea, el resto de los presentes pidió al *sayan* (viejo) que no se desviara de la realidad. El relator argumentó que simplemente estaba tratando de explicar que los brahmanes, "descendientes de una prostituta", siempre habían oprimido a los satnamis y que, en todo caso, él hablaba de sus antepasados. Al viejo se le dijo con firmeza que se limitara a lo que había visto con sus propios ojos.

Sería ingenuo, desde luego, sostener que las narraciones orales de los satnamis sobre el pasado eran auténticas y representaban relatos verdaderos sólo porque eran producto de la experiencia y no estaban influidas por lo que habían oído. No cabe duda de que la interacción entre la experiencia del pasado y una tradición oral heredada y transmitida subyace en las narraciones satnamis. Pero también es válida la pretensión satnami de que sus relatos orales abordan un pasado inmediato y vivido por ellos. La brevedad de sus narraciones sobre las terribles condiciones que

imperaban en el pasado lejano de sus antepasados contrasta con la pasión y el enojo, el detalle y el resentimiento que caracterizan sus relatos de la era que ellos experimentaron. Además, la inmediatez de este pasado entraña una fuerza crucial. Durante mi trabajo de campo (1989-90, 1994-95 y 1996), a menudo los satnamis expresaron su preocupación de que al dar información a una persona ajena a su grupo —especialmente a un brahmán instruido como yo— sobre lo que había sucedido a su *panth* (secta) corrían el riesgo de regresar al temido régimen del pasado. En las narraciones orales de los satnamis, la *gaonthia zamana* era el tiempo del *angrez sarkar*, y en los relatos se detallan los procesos económicos mencionados por los administradores coloniales y los problemas de la lista de Baba Ramchandra de fines de la década de 1920. Tales relatos resumen la concepción satnami de su pasado en el periodo colonial tardío. A su vez, la narración de los relatos sirve para organizar los recuerdos de los satnamis como una comunidad confinada. La solidaridad de la colectividad estructura las voces individuales.

La mayor parte de los relatos de la *gaonthia zamana* empezaban hablando de que el servicio a los *malguzares* siempre tenía prioridad frente al trabajo y las preocupaciones de los campesinos satnamis.

> Durante el tiempo de la cosecha, primero teníamos que levantar los cultivos del *malguzar*. Después los campesinos cosechaban sus propios cultivos. En la temporada del monzón, cuando había que sembrar las semillas, el *malguzar* solía decir: "Fulano de tal, mañana llevas tu arado para trabajar en mis campos". El agricultor contestaba: "*Gaonthia*, mañana mi familia va a sembrar". A lo cual el *malguzar* respondía: "*Bhosdi ke* [bastardo], ya no podrás cortar madera de los árboles de mi aldea, a tu casta no se le permitirá cortar madera, los pastos de la aldea no apacentarán tu ganado". ¿Qué podía hacer un hombre pobre? Las órdenes tenían que acatarse.[105]
>
> *
>
> Los *malguzares* solían decir al *kotwar* [vigilante de la aldea]: "Ve a tal barrio [satnami] y trae a la gente de allí". El vigilante venía, y, aunque fuéramos a bañarnos o a defecar, o aunque no hubiéramos comido, nos llevaba ante el

[105] Hubo algunos satnamis que no quisieron que se diera su nombre, como los narradores de estos relatos sobre la *gaonthia zamana*. Por lo tanto, en las notas a pie de página utilizo seudónimos para los informantes y las aldeas. Testimonio oral de Pyare, Koni, 7 de diciembre de 1989.

> *malguzar*. Teníamos que hacer diligencias, llevar licor. Si no lo hacíamos, se nos golpeaba con zapatos en el *gudi* [el lugar de reunión del *panchayat* de la aldea]. El gobierno del pasado era temible. Se nos obligaba a llevar mercancías, equipaje.[106]
>
> *
>
> Era el gobierno de los *malguzares*. Cuando el vigilante llegaba, el *malguzar* decía: "Llévate a éste" [satnami]. Y teníamos que transportar grandes camas de una aldea a otra.[107]

Las demandas del *malguzar* alteraban los ritmos de trabajo e interrumpían la rutina de las actividades cotidianas, todo lo cual se veía agravado por los ultrajes —golpes, maltrato y la exclusión de ciertas actividades en la aldea— que imponían los señores a los campesinos.

Tales demandas arbitrarias constituían un ejemplo de la práctica, sancionada oficialmente e institucionalizada, del *bhet begar* o *begar*, servicio individual no pagado, que por "costumbre" —codificada por la administración británica— prestaban los agricultores a los *malguzares* y, por extensión, a los funcionarios locales. Aunque la proporción del *begar* que tenía que realizar un arrendatario estaba registrada en cada asentamiento, un funcionario de los asentamientos señaló que había casos en los que los *malguzares*, al no contar con ganado ni con trabajadores agrícolas, hacían que "sus arrendatarios araran y sembraran su tierra de cultivo en forma gratuita".[108] En otras palabras, era común que se violaran las normas y las condiciones que regían el *begar*. En los relatos orales de los satnamis, al definir el *begar* durante la *gaonthia zamana*, este tipo de "violaciones" se interpretaban como la norma.

Algunos satnamis recordaban que los *malguzares* eran igualmente duros con todos los agricultores al exigir el *begar*; según otros, los satnamis, los chamars y los grupos tribales eran los más explotados. Pero todos estuvieron de acuerdo en que constituía una pesada carga.

> En nuestros días el *begar* era muy duro. Los funcionarios de los *zamindaris* y del gobierno nos obligaban a llevar sus cargas de una aldea a otra y a preparar sus lugares de campamento. Siendo intocables, no teníamos que aca-

[106] Testimonio oral de Uttara, Birkona, 21 de enero de 1990.
[107] Testimonio oral de Umesh, Chhotti Koni, 25 de noviembre de 1989.
[108] *LRS Bilaspur 1927-32*, p. 32.

> rrear agua, o cocinar, o masajear sus cuerpos. El *gaonthia* nos obligaba a hacer diligencias y a prestar servicio en forma gratuita. Si nos negábamos, se enfurecía, nos injuriaba y nos golpeaba.[109]
>
> *
>
> Los *malguzares* nos oprimían de diferentes maneras. Nos presionaban, nos gritaban, nos maltrataban… Nos hacían trabajar para ellos, el *begar*. [Los *malguzares* solían decir]: "Ustedes irán a trabajar a mi campo. Irán 10 personas. Tienen que llevar el arado y los bueyes". Así era la situación. Si no lo hacíamos, nos golpeaban. Eso era la *gaonthia zamana*.[110]

El gobierno y los funcionarios de los *zamindaris* se unían a los *malguzares* para exigir el *begar*, de modo que, además de arar, desyerbar y segar para el *malguzar*, había que prestar servicio al *sarkar* (gobierno). En los convenios de rentas de 1927-32, la administración decidió que los documentos enmendados que definían los derechos de los arrendatarios y de los *malguzares* no debían mencionar el *begar*. El administrador del asentamiento de Bilaspur recurrió a la oposición libre-esclavo y a los encantos evidentes de la modernidad para argumentar contra este servicio:

> Actualmente sobrevive muy poco de la idea patriarcal en las relaciones entre los señores y los arrendatarios, y no hay razón alguna para que esta reliquia de una costumbre medieval se incluya en el registro de derechos, especialmente cuando en todo el mundo se critica tanto el trabajo forzado.[111]

Los relatos orales de los satnamis muestran por qué la eliminación formal de una "reliquia de una costumbre medieval" de los convenios tuvo pocas consecuencias prácticas.

De acuerdo con la percepción de los satnamis, la exigencia del *begar* por el *malguzar* se derivaba de su deseo implacable, compartido por todas las castas altas, de mantener a los satnamis en una condición de atraso. El más leve indicio de mejoría en su condición producía envidia y odio.

> Para el *malguzar* siempre había trabajos que hacer. Si yo tenía 10 animales en la casa, el *gaonthia* decía: "Trae una carga de pasto a mi casa". Si yo ar-

[109] Testimonio oral de Pitambar, Khulna, 27 de febrero de 1990.
[110] Testimonio oral de Manu, Narbadakhapri, 1 de diciembre de 1989.
[111] *LRS Bilaspur 1927-32*, p. 32.

> güía que no podría llevar la carga de pasto, el *malguzar* decía: "Bastardo, puedes tener muchos animales en tu casa, pero no puedes traerme pasto. *Bahen chod* [el que tiene relaciones con su hermana], si no me lo traes mañana, te golpearé con mi zapato".[112]
>
> *
>
> Éste era mi campo y junto a él estaba el campo de un *malguzar* brahmán. Había un arado trabajando en mi campo. Si el *gaonthia* de la aldea veía que el trabajo de mi campo se estaba haciendo antes que el de él, sabía que habría más arroz en mi campo. Entonces se enojaba y decía: "Trae tu arado y ven a trabajar a mi campo mañana". Su labor se terminaba, la mía quedaba incompleta.[113]

El administrador del asentamiento de Bilaspur estableció una conexión entre el *begar* y la tendencia de los *malguzares* a aumentar su plantación doméstica gracias a que podían obligar a los arrendatarios de la aldea a que les cultivaran sus tierras, sin que esto representara gastos adicionales.[114] Ahora bien, sabemos que los satnamis siguieron perdiendo sus tierras en la primera mitad del siglo XX. Los relatos orales del grupo hablan de estos temas, destacando que los efectos adversos del *begar* para el proceso de trabajo y para la vida en la aldea iban acompañados de la pérdida de sus tierras, que pasaban a manos de los *malguzares*. La figura del malguzar de casta alta (con frecuencia brahmán o bania) que se apropiaba de la tierra, descrito con una mezcla de desprecio, ira, resentimiento e ironía, es la de un villano común en los relatos satnamis sobre su pasado.

> Si una parcela estaba en las propiedades de los *malguzares*, ellos hostigaban y saqueaban y ejercían presión; si una tierra de un harijan estaba en sus propiedades, nos golpeaban, nos multaban y nos implicaban en algún caso delictivo. Los *malguzares* [de castas] superiores generalmente se apropiaban de las tierras de los satnamis.[115]
>
> *
>
> En la *gaonthia zamana* [los *malguzares*] se apropiaban de cualquier tierra y de sus derechos. Se adueñaban de la tierra de todas las zonas. En aquellos

[112] Testimonio oral de Chandu, Koni, 5 de diciembre de 1989.
[113] Testimonio oral de Magnu, Birkona, 19 de enero de 1990.
[114] LRS *Bilaspur 1927-32*, p. 32.
[115] Testimonio oral de Jaggu, Khubra, 26 de enero de 1990.

tiempos la tierra era barata y se nos pagaba muy poco por nuestro trabajo. Se apropiaban de todas las tierras.[116]

*

Los satnamis tenían tierras bajo el régimen británico, y algunos de ellos eran *malguzares*. Pero los satnamis eran analfabetos y personas sencillas, por lo que los *malguzares* de casta alta los engañaban mañosamente y los robaban. Cualquier terreno bueno de los satnamis se lo quitaban. Solamente la tierra improductiva se dejaba a los satnamis. En [la aldea de] Sendri, el *malguzar* brahmán —ya no está allí ahora— tenía 300 acres de buena tierra en la aldea. Esto es lo que solían hacer los *malguzares* de otras aldeas. La realidad es que los *malguzares* se apropiaban de la tierra que producía legumbres y arroz.[117]

La pérdida de tierras era común para todos los satnamis, ya fueran agricultores comunes o *malguzares*. De hecho, el analfabetismo de los satnamis y su ingenuidad era lo que permitía que las personas de las castas altas los engañaran. Estos dos factores de la credulidad de los satnamis —producto de su falta de educación y de conocimientos— más lo que se recordaba como la deshonestidad y el dominio de la escritura de las castas altas, especialmente de los brahmanes, contribuyeron a que los satnamis perdieran sus tierras.

En los tiempos de los *malguzaris* —hasta hace 40 o 50 años— ellos [los *malguzares*] nos quitaban nuestras tierras, valiéndose de las anotaciones de cuentas y préstamos. La gente era pobre. Solía pedir dos medidas de arroz al *malguzar*. Si las circunstancias de la persona empeoraban y no podía pagar su deuda rápidamente, para fin de año las dos medidas se habían convertido en seis medidas. La tasa de interés no era mayor para los satnamis, pero el *malguzar* tenía el arma real en sus manos. Si el *malguzar* escribía 15 en vez de cinco [medidas de grano prestadas] que se tenían que pagar, y si el pago no podía hacerse, el *gaonthia* se apoderaba de la tierra. De este modo formaron los *malguzares* sus propiedades. De este modo hemos pagado a los brahmanes y aún les seguimos pagando.[118]

[116] Testimonio oral de Chotelal, Koni, 24 de noviembre de 1989.

[117] Testimonio oral de Khem, Sendri, 10 de diciembre de 1989.

[118] Testimonio oral de Samelal, Sendri, 3 de diciembre de 1989. En 1921 las cifras sobre los chamars que sabían leer y escribir —no hay cifras independientes para los satnamis— en las Provincias Centrales revelan que, de un total de 881 674 personas, sólo

*

> Si pedíamos un préstamo, los *malguzares* se apoderaban de nuestra tierra. Ellos anotaban una suma mayor, y cuando no podíamos pagar, se apoderaban de nuestras tierras. Por esta razón ahora son propietarios de la mayor parte de la tierra. La gente importante y los funcionarios locales solían ir a la casa de los *gaonthias*. Nosotros éramos pobres. Ellos tomaban nuestras tierras. Aún somos pobres y aún nos quitan nuestras tierras.[119]

Los testimonios de otras fuentes coinciden con la percepción que los satnamis tienen de la era de los señores como el *gaonthia raj* (gobierno de los señores, de los propietarios), un tiempo en que las normas y la ley las definían y las establecían los propietarios de castas altas de las aldeas. El *gaonthia raj* se caracterizaba por la *kada shasan* (norma estricta), y el *malguzar* tenía el control de la sociedad de la aldea, ya que "el gobierno británico había otorgado [el derecho a] gobernar a los *malguzares*". Pero la persona que afirma esto se apresura a agregar: "No había un auténtico *sarkar* [gobierno] en esta época".[120] De este modo, para los satnamis, el gobierno de los *malguzares* constituía el reverso del orden y de la legalidad. Las referencias frecuentes al maltrato al grupo y a los ultrajes y a los golpes sufridos por los miembros de la comunidad, como consecuencia de negarse a cumplir con el *begar*, son ilustrativas de este patrón de control arbitrario y autoritario. Si había algún problema en la aldea, "el *gaonthia* actuaba como juez y cobraba una multa".

¿Y qué se puede decir del *panchayat* de la aldea?

> No había un auténtico *panchayat* [concejo de la aldea]. El *panchayat* se reunía apresuradamente. Se llamaba a cuatro personas, y el *gaonthia* señalaba a un hombre y preguntaba: "¿Fue culpa de este hombre, o no?". El grupo reunido decía: "Sí, fue su culpa". A continuación se daba un castigo al hombre por orden del *gaonthia*.[121]

El castigo podía consistir en golpes con un zapato en el *gudi* —el

---

3 706, o 0.42%, estaban alfabetizados, y únicamente 152 personas, o 0.017%, sabían leer y escribir en inglés. *Census of India 1921*, XI, II, Allahabad, 1923, p. 75.

[119] Testimonio oral de Udayram, Birkona, 19 de enero de 1990.

[120] Testimonio oral de Shyamlal, Koni, 8 de abril de 1990.

[121] Testimonio oral de Kallu, Chhotti Koni, 10 de diciembre de 1990.

punto central de la aldea donde se congregaba la gente—, en la imposición de una multa o en la proscripción de la aldea, lo que significaba la interrupción de los servicios del pastor de la aldea, restricciones en la tala de árboles y prohibiciones para usar los estanques y los aljibes de la aldea.[122]

En otro relato se destacaba que la influencia de los *malguzares* sobre los asuntos de la aldea y sobre la pobreza de los satnamis, fomentada ésta por los propietarios de la aldea, significaba que con frecuencia este grupo tuviera que aceptar su posición de sometimiento ante el propietario o arrendador.

> ¿Qué podía hacer un hombre pobre? Las órdenes tenían que acatarse. Un hombre rico podía hacer otra cosa. Estaba en una posición que le permitía resistir la presión; pero, ¿un hombre pobre…? Y la gente de nuestra casta ha sido pobre. Noventa y cinco de cada 100 son pobres. Nuestros antepasados fueron pobres. Nuestra casta estaba oprimida. Un *malguzar* brahmán podía hacerse cargo de una población satnami. ¿Por qué? Porque ellos tenían el arma [de la escritura]. Pongamos un ejemplo. Incluso hoy, si Rajiv [Gandhi, el ex primer ministro de India, que fue asesinado en 1991] no lo dice, no podemos mover ni una hoja en la aldea; sólo si él lo dice, podemos hacer algo. Esto era lo que sucedía en el pasado. Él [Rajiv Gandhi] es el rey del mundo. El *gaonthia* era el rajá de la aldea. Las cosas se disponían como él lo quería.[123]

La referencia a que el *malguzar* esgrimía un *hathiyar* (arma) y su interpretación como un rajá son significativas. En la percepción de los satnamis, la escritura era el arma clave en las manos de los *malguzares*. Como un signo y un instrumento decisivos del dominio del *malguzar*, la escritura les facilitaba la apropiación de las tierras de los satnamis y también permitía que los propietarios de la aldea impusieran la voluntad del gobierno colonial, el poder que los había convertido en gobernantes de las aldeas. Y además había una complicidad entre los *malguzares* y los funcionarios de la administración británica: "La gente importante, *thanedar log* [los que poseen la autoridad], solía ir a la casa del *gaonthia*", y juntos exigían *begar* a los satnamis. La interpretación que los satnamis da-

[122] Algunas de estas sanciones se aplicaron en la disputa entre un grupo de satnamis y los miembros dominantes de la comunidad de la aldea de Darri, en el distrito de Bilaspur, a fines de la década de 1930. Véase Dube, *Stitches on Time*, capítulo 3.

[123] Testimonio oral de Khilawan, Koni, 1 de diciembre de 1989.

ban al *malguzar* como el rajá de la aldea se basaba en el formidable dominio que ejercía gracias a su conocimiento de la escritura, a su derecho, conferido por el gobierno, a controlar y regir la aldea y a los lazos con los funcionarios menores de la administración colonial.[124]

Había otros ritos que contribuían a la concepción del *malguzar* como rajá.[125] El *malguzar* de casta alta, siendo el miembro principal de la comunidad de la aldea que gozaba de poderes considerables durante la administración colonial, era un patrón poderoso de las *panch pauni* (los cinco dedos de la mano: las castas de servicio): el *nai* (barbero), el *dhobi* (lavandero), el *rawat* (pastor), el *kumhar* (alfarero) y el *purohit* (sacerdote). La naturaleza y la significación de los servicios de estas castas iban mucho más allá del lavado de la ropa, del corte de pelo y el afeitado de la barba, del pastoreo y la ordeña de vacas. Las castas de servicio desempeñaban un papel esencial en los ritos de transición y en la vida de la aldea.

En vez de presentar un catálogo detallado, tomaré algunos ejemplos destacados relativos al matrimonio entre los brahmanes —a quienes los satnamis recuerdan como *malguzares* rapaces durante la *gaonthia zamana*. Entre los brahmanes de Chhattisgarh se acostumbra acudir al barbero y al pastor que prestan servicio a la familia para que efectúen las negociaciones matrimoniales. Su presencia constituye una garantía y una prueba de que la familia pertenece a un *jat* (grupo endógamo) específico de brahmanes. En el momento de la boda también las dos familias cuentan con su propio barbero y con su propio pastor, con cuyos servicios se establece que los ancianos y los miembros mayores de la casta no han excluido a la familia dentro de la aldea. Durante la boda, el pastor y su esposa muelen legumbres para las *badas* (entradas fritas) rituales. El pastor distribuye las *pattal* (hojas) en las que se sirve la comida. El barbero ayuda al pastor a distribuir hojas para servir la comida y la bebida, y también rasura y da masaje al novio. La *nain* (peluquera) asiste a la novia. Antes de que termine la ceremonia de la boda, la *dhobin* (lavandera) y la *kumharin* (alfarera) le entregan *suhag* (bermellón) a la novia, símbolo de un estado marital auspicioso. Con el deseo de permanecer como *su-*

[124] Como ya se dijo, las principales teorías sobre las castas en el sur de Asia ignoran el papel crucial que desempeñó el gobierno colonial en la constitución del poder en el sistema de castas.

[125] Los dos parráfos que siguen están basados en diversas conversaciones que sostuve con miembros de diferentes castas, entre ellos, brahmanes (incluyendo *purohits*), miembros de las castas de servicio, rajputs y satnamis.

hagan (mujer casada) hasta la muerte, la novia brahmana (que no puede volver a casarse) frota la partidura de su pelo contra la partidura del pelo, que tiene *suhag*, de la *dhobin* y de la *kumharin*, ya que se consideran *sada suhagan* (novias eternas) porque pueden volver a casarse. La ceremonia matrimonial se caracteriza por un patrón de diferentes servicios rituales al *purohit* y a todos los participantes de las castas de servicio. Por ejemplo, durante la boda se entrega un *lugda* (sari corto) a la *nain* y a la *rawatin*.

Aunque ha habido variaciones de costumbres específicas entre las diferentes castas terratenientes dominantes, como los banias, los rajputs y los kurmis, los papeles de los hombres y de las mujeres de las castas de servicio son igualmente importantes en las ceremonias matrimoniales de todos estos grupos. En forma similar, las variaciones no alteran el lugar esencial de los servicios rituales y la importancia de las castas de servicio.[126] De hecho, la representación de un ritual del ciclo de vida sin el barbero que entregue las invitaciones o sin el pastor que sirva agua es impensable. La buena marcha de las relaciones y de la vida social dentro de la sociedad de la aldea ha tenido como premisa la participación de las castas de servicio. La suspensión de los servicios del barbero, del lavandero y del pastor de hecho constituye la forma más efectiva y completa de la proscripción social y del boicot aplicado por el *panchayat* a un transgresor dentro de la aldea. Además, los registros de los asentamientos de las aldeas del periodo colonial tardío distinguían entre los sirvientes de la aldea y los sirvientes del *malguzar*; pero la distinción formal, como destacan los relatos satnamis, a menudo se perdía en la prác-

[126] Esto no quiere decir que se nieguen las importantes diferencias que existían en las diversas relaciones de intercambio entre las castas dominantes, los *purohits* y las castas de servicio en el periodo colonial tardío en Chhattisgarh. Los problemas de reunir diferentes formas de prestaciones e intercambios y de destacar la entrega de la *dana* (ofrenda ritual) como el elemento constitutivo y el principio estructural básico de la centralidad ritual de la casta agraria —en que la *dana* entregada por los *jajmans* (patrones del sacrificio) de las castas dominantes a los *purohits* y a los miembros de las castas de servicio sirve para aumentar el "poder" de los primeros mediante la transferencia de "los malos augurios" a los últimos— lo ha abordado muy bien Jens Lerche. Lo que sostengo en este caso es simplemente que las relaciones con las castas de servicio desempeñaban un papel clave, que servía para definir la autoridad real en el nivel de la aldea. Jens Lerche, "Dominant castes, rajas, brahmins and inter-caste exchange relations in coastal Orissa: behind the facade of the '*jajmani system*'", *Contributions to Indian Sociology* núm. especial, 27, 1993, pp. 237-266.

tica. El *malguzar* se mantenía en una relación especial con las castas de servicio y con los sirvientes de la aldea, y conservaba el control en lo referente al boicot social.

Los satnamis quedaban fuera de la intrincada y poderosa red de relaciones que caracterizaban a las castas de servicio. Al igual que en el siglo XIX, el bajo estatus ritual de los satnamis y las normas y preocupaciones relativas a la *chhua* (contaminación por contacto) impedían que los satnamis desempeñaran los importantes servicios de sacerdotes, barberos y lavanderos. El *rawat* apacentaba el ganado de los satnamis y también ordeñaba sus vacas a cambio de arroz y leche, pero no participaba en sus ceremonias. De hecho, una de las pocas ceremonias en que se admitía a los satnamis, junto con los miembros de otras castas, era la colocación de un poste en medio de un estanque recién excavado en la aldea para alejar los malos augurios y para evitar que se secara el agua. Junto con otras castas, a los satnamis se les pedía que tocaran el poste antes de ser colocadado en el estanque, como signo de la unidad de la aldea; sin embargo, al grupo no se le permitía participar en el *puja* (culto) realizado por el sacerdote brahmán.

Es verdad que los satnamis habían nombrado a sus propios funcionarios y siempre los habían invocado para establecer su autosuficiencia y su dignidad, y, de hecho, su superioridad frente a las castas altas, tema que tocaré posteriormente. Al mismo tiempo, al negarse la pertenencia de los satnamis a las *panch pauni*, se seguía definiendo su exclusión —así como la de otros grupos de intocables— de áreas clave de la vida de la aldea, además de que servía como recordatorio de su estatus ritual inferior. Asimismo, esto destacaba el hecho de que la relación especial del *malguzar* con las castas de servicio era integralmente constitutiva de su dominio. En la percepción de los satnamis, las formas de poder derivadas de la administración colonial se fusionaban con una resonante noción cultural y ritual de una casta terrateniente dominante, que originaba la concepción de la figura del *malguzar* como el rajá de la aldea.

A los satnamis no se les permitía entrar en los templos ni participar en el culto de las castas superiores a causa de que su contacto profanaba a los dioses hindúes y su presencia contaminaba a los sacerdotes y a los participantes en el *puja*. En forma similar, la *chhua* era el factor determinante en el patrón de segregación espacial de los satnamis. Las casas de los satnamis se localizaban en un barrio separado, que siempre estaba situado en los confines de la aldea y al que condescendientemente las casta altas designaban *chamra para*. También en el *panchayat* "se nos obligaba a sentar-

nos en un lugar separado. El *malguzar* solía gritar: 'Chamar *beti chod* [el que tiene relaciones con su hija], siéntate en aquel rincón' ".[127] El agua y la comida eran sustancias cargadas con un sentido de contaminación potencial. "Teníamos una *ghat* [orilla] separada en el *ghatonda* [estanque de la aldea] para bañarnos y para lavar la ropa", y los satnamis sacaban agua de pozos separados. Los ancianos de las castas superiores no asistían al *chauka* (ritual) o al *puja* satnamis. A los niños de las castas superiores, a los mirones curiosos y a las personas que pasaban por el lugar sólo se les daba, y sólo aceptaban, trozos de coco, pero nada que hubiera sido cocinado. Después de un ciclo ritual de vida —por ejemplo, la *chhatti* (ceremonia al sexto día del nacimiento de un niño), el matrimonio y la *dasgatri* (ceremonia al décimo día del fallecimiento)—, los satnamis enviaban un coco, arroz crudo y legumbres a sus amigos de castas más altas.[128]

A los satnamis se les impedía usar ropa, accesorios y medios de transporte que fueran signos de rango y de estatus en la sociedad de la aldea. Algunos satnamis hicieron hincapié en que, aunque las castas altas querían que estas restricciones se mantuvieran como normas constantes, no se podían aplicar en todas las aldeas de manera uniforme. No obstante, en las aldeas en que había pocos satnamis y las castas altas eran poderosas, los zapatos, las sombrillas y los turbantes eran signos determinantes de disputa.

> Si llevábamos zapatos y nos topábamos con un rajput, éste solía decirnos: "Chamar bastardo, ¡quítate los zapatos!". Y teníamos que quitárnoslos. Teníamos que quitárnoslos y llevarlos en las manos mientras pasábamos frente a los brahmanes o a los thakurs, y cuando atravesábamos las calles de su barrio.[129]
>
> *
>
> No podíamos llevar sombrillas ni usar turbantes. Nos los quitaban.[130]

La imposición de restricciones en la ropa era rara y a menudo sólo se aplicaba en las aldeas y en las áreas que tenían una población rajput importante.

[127] Testimonio oral de Briju, Koni, 1 de diciembre de 1989.

[128] Las preocupaciones sobre la *chhua* y las prácticas discriminatorias que implica —entre ellas, la exclusión de los satnamis de la red de relaciones con las castas de servicio— continúa siendo parte de la vida de la aldea en Chhattisgarh hoy día.

[129] Testimonio oral de Ramlal, Koni, 1 de diciembre de 1989.

[130] Testimonio oral de Dukhwa, Narbadakhapri, 21 de enero de 1990.

> En la aldea de Birkona, si un satnami llevaba ropa nueva, se ponía zapatos y buen aceite en el pelo, los hombres del *malguzar* y otras personas se reían y decían: "El chamar se ha vuelto burgués", y le quitaban la ropa.[131]

Se prohibía a los satnamis montar a caballo o viajar en palanquín. Usar zapatos, llevar una sombrilla, montar a caballo constituían una declaración y un reto públicos que ponían en entredicho los principios de subordinación del grupo. Las castas altas, a su vez, mantenían celosamente sus privilegios. Impedían que los satnamis utilizaran los espacios públicos, oponiéndose, por ejemplo, a que la procesión de un matrimonio satnami recorriera la aldea acompañada de música.[132] Las restricciones estaban destinadas a mantener los ritos de rango en la sociedad de la aldea. La baja posición de los satnamis se derivaba de la diferencia que los separaba de las castas dominantes, diferencia a la que se sumaba la jerarquía ritual de pureza y contaminación.[133]

En oposición a las teorías antropológicas dominantes sobre la naturaleza del poder en el sistema de castas, en los relatos orales de los satnamis sobre la *gaonthia zamana* se destaca que las relaciones de poder y la posición privilegiada de los *malguzares* en Chhattisgarh implicaban un engranaje de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, del dominio —constituido cultural y ritualmente— de las castas terratenientes y de las formas de poder provenientes de la administración colonial.[134]

La resistencia satnami a estos principios que moldeaban las interacciones cotidianas se manifestaba de diversas maneras. A principios del siglo XX las mujeres satnamis llevaban un anillo en la nariz para "mostrar su desprecio por las castas altas", y los satnamis que viajaban en tren, "al parecer accidentalmente", llegaban a tocar y a contaminar a las castas altas.[135]

[131] Testimonio oral de Sukaloo, Jharonda, 22 de enero de 1990.

[132] Testimonio oral de Dharmu, Pendri, 3 de abril de 1990.

[133] De este modo, a diferencia de lo que sostiene Gloria Raheja, la jerarquía ritual de pureza y contaminación y la centralidad de la realeza y de las castas dominantes no se manifiestan en este caso en la forma en que se presentan como principios contextualmente separados y opuestos en términos generales. Véase Raheja, "Centrality, mutuality and hierarchy".

[134] Dumont, *Homo Hierarchichus*; Dirks, "The original caste" y *The Hollow Crown*; Raheja, *Poison in the Gift*; Quigley, *Interpretations of Caste*. Véase el análisis de estos temas en la Introducción de este libro.

[135] *C.P. Ethnographic Survey, Draft Articles on Hindustani Castes*, primeras series, Nagpur, 1914, pp. 55-56.

Este desafío podía llegar a asumir una forma más directa. Asaram narró la historia de su valiente tío, de su resignada tía y de un arrogante molinero.

> Mi tía materna había ido al estanque de la aldea. Un teli, que era orgulloso y rico, la había abofeteado tres veces por haber usado el estanque y por haber contaminado el agua. Por ser mujer, ella no había dicho nada. [Pero] cuando su marido se enteró de esto, se dirigió a la casa del teli acompañado de un amigo, un barbero, y los dos entraron en el patio. Él desafió al teli: "Abofeteaste a mi mujer, sal y abofetearé a tu mujer seis veces". El teli, que había echado el cerrojo a la puerta, se negó a salir.[136]

Otro hombre contó una anécdota sobre un tío materno y dos rajputs. Los rajputs se habían mofado de su tío, un hombre de complexión recia, por llevar el cordón sagrado y habían recurrido a otros parientes para impedir que caminara por la calle frente a su casa. Unos días después, cuando los rajputs llevaron sus caballos a beber agua a un estanque cercano a la casa de su tío, éste les dijo: "Si no puedo pasar por la calle de ustedes, ustedes no pueden usar este estanque".[137] Y así echó su tío a los rajputs.

Al parecer, hay tantas anécdotas que destacan las contiendas cotidianas como satnamis que recuerdan la *gaonthia zamana*.

Entre los satnamis, el *bhandari* tomó el lugar del sacerdote brahmán en la aldea, lo que permitió al grupo desafiar los argumentos sobre la pureza ritual del *purohit* brahmán.

> Nuestro *bhandari* era el auténtico *pandit* [sacerdote, hombre sabio]. En un *puja* hindú, el *pandit* brahmán se levantaba cinco veces para ir a orinar. Su mente no estaba en ninguno de sus 20 dioses mientras repetía maquinalmente sus versos, sino en su erección y en la joven brahmana que la había provocado. En cambio, nuestro *bhandari* permanecía sentado durante horas mientras se realizaban las ceremonias, su mente concentrada por completo en Ghasidas y en Satnam.[138]

[136] Testimonio oral de Jhagru, Sakri, 22 de enero de 1990.
[137] Testimonio oral de Behram, Jharonda, 28 de noviembre de 1989.
[138] Testimonio oral de Khilawan, Koni, 17 de diciembre de 1989.

Un satnami viejo explicó que los brahmanes no sólo se caracterizaban por su envidia, sino por su preocupación por mantener a los satnamis en los márgenes del sistema social hindú a fin de no perder su posición de dominio.

De acuerdo con los satnamis, el *bhandari* y el *sathidar* (quien había tomado el lugar del barbero para entregar invitaciones en la aldea) también eran claros ejemplos de la confianza en sí mismo que tenía el grupo comparado con otras castas.

> Nosotros mismos hacíamos todo. Los lavanderos no lavaban nuestra ropa, los pastores no nos entregaban el agua, nuestras mujeres hacían el trabajo de las parteras. No llamábamos a la *maharin* (partera) de la aldea. En cambio, en las castas altas, la partera iba a sus casas, el pastor les daba agua. ¿Ahora entiende por qué las castas altas están resentidas con nosotros?[139]

En estas expresiones y en otros relatos orales de los satnamis, la confianza en sí misma de la comunidad y su pureza, que provocaba el resentimiento de las castas altas, estaban relacionadas. Los gurúes y las formas de culto de los satnamis otorgaban dignidad al grupo, un medio de invalidar la aseveración de las castas altas de su estatus ritual bajo.

> ¿Por qué debemos recurrir a los dioses hindúes? Nuestro Ghasidas y nuestro Satnam son verdaderos. ¿Puede usted encontrar un *satpurush* [hombre verdadero] como Ghasidas en alguna parte? No, nunca. Entonces y ahora hemos sido y somos los únicos creyentes verdaderos. Esas personas [las castas altas] mentían cuando nos llamaban chamars.[140]
>
> *
>
> Nosotros también teníamos ceremonias para el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Pero entre nosotros siempre eran puras y realizadas en nombre de Ghasidas. No había carne, tabaco o licor. Pero en otras castas, cada vez que había *chhatti* (ceremonia al sexto día del nacimiento de un niño), se emborachaban —sí, los brahmanes también— y abierta o discretamente comían carne. Nosotros nos absteníamos de todo eso.[141]

[139] Testimonio oral de Gunaram, Sendri, 3 de diciembre de 1989.
[140] *Ibid.*
[141] Testimonio oral de Dhanu, Kharra, 29 de noviembre de 1989.

En tales ceremonias, las mujeres cantaban *panthi gee* (canciones de la secta) basadas en los mitos del gurú de la satnampanth.

> Siempre hemos recordado a nuestros gurúes y a Ghasidas. Las *kathas* (leyendas) de los gurúes son parte de nuestros cuerpos. En el tiempo sobre el que usted pregunta, todos los niños pequeños conocían la *itihas* (historia) y las *kathas* de nuestros gurúes.[142]

Los mitos satnamis, que se expondrán en el siguiente capítulo, cuestionaban y desafiaban las relaciones de poder que definían la subordinación del grupo.

El presente análisis, en un contexto religioso, de las discusiones relativamente tranquilas y corrientes, no pretende eclipsar las confrontaciones violentas, más dramáticas pero menos frecuentes, entre los satnamis y otras castas, las cuales han continuado hasta el presente. En este sentido, cabe destacar dos aspectos. En primer lugar, esos momentos de confrontación dramática estaban cargados de resonancias rituales, incluyendo los desafíos a los esquemas de rango y honor, y las correspondientes medidas en caso de que una persona de casta alta fuera golpeada por un satnami, teniendo que expiarse la ofensa mediante la celebración ritual de una fiesta ofrecida al grupo de la casta en la aldea. En segundo lugar, los satnamis también se unían a otras castas para oponerse a arrendatarios rivales y a propietarios de la aldea.[143]

Al mismo tiempo, desde el punto de vista de los satnamis, la confianza en sí mismo del grupo y sus formas de culto sustentaban la unidad del grupo.

> Los satnamis se unen cada vez que existe tensión y enemistad con otras castas. Desde luego que siempre hay divisones y rivalidades entre allegados. Pero cuando se trata de enfrentarse a otra casta, los satnamis olvidan sus divisiones y se unen contra los miembros de otra casta. Ésta es la razón por la cual los satnamis solos pueden enfrentar y derrotar a todas las otras castas. Los satnamis por un lado, y todos los hindúes por el otro. Sólo cuando realmente hay desunión entre nosotros (hay gente mala en todas partes) nos derrotan los hindúes.[144]

[142] Testimonio oral de Khilawan, Koni, 29 de noviembre de 1989.
[143] Véase, por ejemplo, Dube, *Stitches on Time*.
[144] Testimonio oral de Khilawan, Koni, 29 de noviembre de 1989.

En otra parte he mostrado cómo en dos disputas entre familias satnamis de las décadas de 1920 y 1930, provocadas por transgresiones a las normas de parentesco y vecindad, aparecían estas cuestiones de la unidad y la división en el grupo.[145] En este caso, cabe destacar que, durante el trabajo de campo, cuando hablaba sobre estas disputas con los satnamis, el estribillo general que siempre aparecía era que la fe de su comunidad estaba basada en la unidad y en la solidaridad. Esto lo expresó sucintamente un satnami cuando viajábamos juntos de regreso de una aldea muy alejada. Al final del trayecto mi compañero dijo suspirando: "Entre nosotros la desunión siempre acarrea golpes y pérdidas", para agregar con un lamento lacónico: "Si nos alejamos de la propiedad, las mujeres son la causa de muchos problemas".[146]

Y ahora ha llegado el momento de abordar cuestiones de género entre los sujetos subalternos.

[145] Dube, *Stitches on Time*.
[146] Testimonio oral de Uttara, Koni, 11 de abril de 1990.

CUESTIONES DE GÉNERO

En este capítulo abandonamos los temas de economía política y del poder de la casta para volver la mirada a cuestiones de género y sexualidad en la comunidad subalterna de los satnamis.[1] Parte del vasto e impresionante *corpus* relativo al género y al parentesco nos ofrece importantes observaciones que permiten integrar tales temas con otros aspectos significativos, tanto teóricos como empíricos, desde el punto de vista histórico y antropológico.[2] De hecho, al concentrarme en el género, no pretendo aislar esta categoría-entidad, sino entretejerla en la trama de los pasados subalternos, incorporando urdimbres de parentesco, ritual, mito, sexualidad y comunidad.

[1] El propósito de este capítulo es conjuntar en forma crítica cuestiones relativas a la comunidad y al parentesco, al mito y al ritual, a la sexualidad y a la nación, que tienen vínculos importantes con aspectos de género, de condición subalterna y de poder. En mis investigaciones y textos anteriores sobre estos temas, tales vínculos tendían a quedar hasta cierto punto difusos y un poco inconexos. Véase, por ejemplo, Saurabh Dube, *Untochable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1990*, Albany, State University of New York Press, 1998. En el capítulo se utilizan las siguientes abreviaturas: SW: Speeches and Writings; BRP: Baba Ramchandra Papers; NMML: Nehru Memorial Museum and Library, Nueva Delhi; PW: Prosecution Witness.

[2] Entre las obras recientes y representativas que han influido en mi trabajo, están: Jane Collier y Silvia Yanagisako (comps.), *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1987; Leela Dube, "On the construction of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988, pp. (*WS*) 11-19; Joyce Burkhalter Flueckiger, *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press, 1996; Lindsey Harlan y Paul Courtright (comps.), *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995; Gloria Goodwin Raheja y Ann Grodzin's Gold, *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994; William Sax, *Mountain Goddess, Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991. Véase también Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity. The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

PREFACIO ANALÍTICO

En años recientes se ha conferido una nueva importancia analítica al estudio del parentesco y del género en la India patrilineal.[3] Esos nuevos estudios expresan, de diversas maneras, un compromiso vigente con las voces y las realidades de las mujeres; todos ellos se caracterizan por prestar cuidadosa atención a las numerosas ambigüedades y ambivalencias inherentes a las ideologías y a las prácticas de un "sistema" de parentesco hegemónico, ambigüedades y ambivalencias que atañen directamente a las políticas de género en los ámbitos cotidianos. Como resultado de estos enfoques, dichos estudios han puesto en entredicho la importancia exclusiva que se ha otorgado al parentesco corporativo, de naturaleza lineal, del norte de India, resaltando los peligros de los argumentos que subrayan la incorporación total e inequívoca de una desposada en la familia de su marido.[4] Al mismo tiempo, en tales análisis se ha tenido cuidado de no caer en formulaciones seductoras, pero esquemáticas, relativas, por ejemplo, a las divergentes transferencias de la propiedad en el norte de la India patrilineal, las cuales se efectúan por medio de la herencia cuando se trata de los hijos y mediante la dote en el caso de las hijas. Dichas formulaciones subsumen y encasillan las contribuciones del matrimonio en un discurso de derechos y valoraciones "exclusivamente económicos".[5] Considerados en conjunto, tales estudios, al presentar diversas perspectivas concernientes al género y varias posibilidades de representar el matrimonio, las relaciones de afinidad y el parentesco, han revelado las severas limitaciones de los esquemas culturales unívocos.

Las cuestiones que se han destacado recientemente en el estudio del

[3] Leela Dube, "Construction of gender"; Flueckiger, *Gender and Genre*; Harlan y Courtright (comps.), *Margins of Hindu Marriage*; Raheja y Gold, *Heron's Words*; *Sax, Mountain Goddess*. Es evidente que mi análisis está en gran deuda con la obra de Gloria Goodwin Raheja.

[4] Véase también Sylvia J. Vatuk, "Gifts and affines", *Contributions to Indian Sociology* 5, 1975, pp. 155-196; y Leela Dube, *Women and Kinship. Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia*, Tokio, United Nations University Press, 1996.

[5] Gloria Goodwin Raheja, "'Crying when she is born, and crying when she goes away: marriage and the idiom of the gift in Pahansu song performance", en Harlan y Courtright (comps.), *Margins of Hindu Marriage*, pp. 22-25. Para un argumento que destaca las transferencias de la propiedad divergente en el norte de la India, véase Stanley J. Tambiah, "Dowry and bridewealth and the property rights of women in south Asia", en Jack Goody y Stanley J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

parentesco y del género en la India hindú patrilineal traen a la mente la distinción que Pierre Bourdieu estableció entre "el parentesco oficial" y "el parentesco práctico", entre las relaciones de los parientes percibidas en la forma de "objetos" frente a las relaciones de los parientes entendidas en "la forma de las prácticas que las producen, las reproducen y las utilizan como referencia a funciones necesariamente prácticas".[6] Así,

> el parentesco oficial se opone al parentesco práctico en términos de lo oficial como opuesto a lo no oficial (lo cual incluye lo extraoficial y lo escandaloso); lo colectivo como opuesto a lo individual; lo público, explícitamente codificado en un formalismo mágico o cuasi jurídico, como opuesto a lo privado, mantenido en una condición implícita, incluso oculta; el ritual colectivo, la práctica sin sujeción, susceptible de ser representada por agentes intercambiables por ser asignados colectivamente, como opuesta a la estrategia, dirigida a la satisfacción de los intereses prácticos de un individuo o de un grupo de individuos.[7]

Algunas de las categorías y distinciones enumeradas por Bourdieu conllevan sus propios problemas,[8] pero la mayor fuerza epistemológica de este pasaje se deriva de la sugerencia de que las representaciones dominantes —por lo tanto "oficiales"— de los patrones "lógicos" de las relaciones entre parientes pasan por alto el quid de las prácticas de parentesco en los ámbitos cotidianos. Esto no difiere de la manera en que, trazadas en el espacio geométrico de un mapa, las nítidas líneas que muestran las vías férreas ocultan las complejas redes de las sendas trilladas, "sendas que cada vez son más operables gracias a su uso constante".[9]

Se ha reexaminado el parentesco patrilineal en el norte y centro de la India, conservando en buena medida un énfasis en el tema del "parentes-

[6] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 36.

[7] *Ibid.*, p. 35.

[8] Los análisis de los escritos de Bourdieu se han convertido en una industria académica; pero para una crítica valiosa que se relaciona con algunos de los aspectos que desarrollo en este libro, especialmente las dificultades en torno a la oposición analítica entre el Estado y la comunidad, véase Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[9] Bourdieu, *Theory of Practice*, p. 38. En este caso he modificado y extendido la analogía de Bourdieu.

co práctico", y, de hecho, se ha reforzado su significación epistemológica mediante consideraciones de género. En dichos ensayos se han estudiado las canciones y las conversaciones femeninas, así como los rituales y el peregrinaje, para centrarse en "las imágenes que de sí mismas tienen las mujeres, imágenes que son a la vez eróticas y maternales".[10] Se ha investigado la ambigüedad de los lazos de las mujeres con sus parientes natales —incluyendo sus propias reinterpretaciones, múltiples y cambiantes, de estos lazos, como esposas y como hermanas simultáneamente— y la utilización de esta ambigüedad en la interpretación de temas relativos al género en el ámbito de sus vidas cotidianas y en las prácticas de peregrinaje.[11] Se ha analizado el "discurso poético" de las mujeres sobre su poder y su posibilidad de resistencia a la "autoridad patrilineal y a los pronunciamientos patrilineales acerca de las identidades femeninas".[12] Tales análisis relativos a la hegemonía y a la *agency*, a ideologías y a subjetividades revelan que el parentesco constituye un dominio analítico conflictivo, un ámbito muy debatido, compuesto de complejas interrelaciones entre matices de significados, posibilidades de subversión y articulaciones de poder. En ellos se destaca la necesidad de reconocer la naturaleza variada, multifacética y estratificada de la relación entre el patrilinealidad y el género.

La tarea que emprendo aquí es, hasta cierto punto, diferente de la etnográfica, ya que utilizo los medios del "trabajo de campo histórico", esto es, establezco un intercambio entre el archivo y el informante.[13] Mi

[10] Raheja y Gold, *Heron's Words*, p. 32.

[11] *Ibid.*, pp. 73-120 y *passim*; Leela Dube, "Construction of gender"; Sax, *Mountain Goddess*.

[12] Raheja, "'Crying when she is born'", p. 26; Flueckiger, *Gender and Genre*, pp. 77-103.

[13] Tomé la categoría de "trabajo de campo histórico" de Shahid Amin, modificándola para mis propósitos. Durante el trabajo de campo con los satnamis a fines de la década de 1980 y en la década de 1990, en mis charlas con los informantes tomaba en cuenta aspectos sugeridos por los archivos; pero incluso cuando me centraba en cuestiones antropológicas más convencionales, éstas se presentaban en el diálogo impregnadas de la "imaginación histórica". En forma similar, mis lecturas de los registros oficiales y de los materiales no oficiales estaban imbuidas de una sensibilidad etnográfica. Esta manera de leer, investigar y escribir fundamenta todo mi trabajo, incluyendo mis análisis de género entre los satnamis. Gloria Raheja y Ann Gold han argüido que al situar los intereses de los estudios subalternos del sur de Asia dentro de una investigación etnográfica concerniente al género, al parentesco y a la *agency* se hace posible "formular preguntas relativas a los cambios contextuales de significado y valor, en ocasiones solamente indicadas por un tono irónico, un ademán, un patrón del ritmo de una canción de boda. La sociabilidad a menudo adquie-

propósito también va más allá de una reflexión exclusiva sobre las relaciones de parentesco; más bien mi intención es analizar cuestiones de género en una comunidad subalterna, los satnamis. Tales cuestiones se encontraban insertadas en redes más amplias de poder, que incluían la explotación sexual y la dominación discursiva que los hombres de casta alta ejercían sobre las mujeres satnamis como parte de las agendas más vastas de los mitos, la sexualidad, las comunidades y la nación.[14]

En este ensayo se tomará en consideración el papel del género y de la historia en cuatro etapas diferentes. Primero, me concentraré en las implicaciones de un ritual específico, así como en modelos más amplios de parentesco dentro de la comunidad. Segundo, examinaré los mitos satnamis relacionados con el matrimonio y la sexualidad. Tercero, analizaré un programa autoritario destinado a reformar a las mujeres satnamis y a sus familias. Cuarto y último, una conclusión analítica unirá los diferentes hilos de esta exposición.

RITUAL, VIRTUD Y PODER

En los primeros años del siglo XX, el *tahsildar* (funcionario indio del gobierno británico) Durga Prasad Pandey describió lo que él pensaba que era el rito satnami de iniciación.

re significado en este tipo de sutilezas evanescentes, en los ornamentos y las improvisaciones que proporcionan el terreno para la creatividad y la resistencia y que sólo rara vez pueden recuperarse en los archivos históricos". Es verdad que las investigaciones etnográficas de Raheja y Gold, caracterizadas por su sensibilidad etnográfica, les permitieron "captar la relación entre los discursos hegemónicos sobre el parentesco y el género, por un lado, y entre la subjetividad y la *agency* de las mujeres, por el otro", en el contexto de las vidas que llegaron a compartir de una manera que supera con mucho las limitaciones de los archivos históricos. Sin embargo, una historia etnográfica que establece un diálogo entre el trabajo de archivo y el de campo y que analiza los documentos históricos con filtros etnográficos permite otro enfoque, aunque menos detallado, sobre las discontinuidades de las voces subalternas y sobre la compenetración de lo hegemónico y lo subversivo en los puntos de vista subalternos, incluyendo las formas en que tales discontinuidades y compenetraciones se representan en los dominios —a la vez "estructurales" y "existenciales"— del género y el parentesco. Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1996; Raheja y Gold, *Heron's Words*, pp. 14-17.

[14] Las secciones siguientes abordan aspectos de género y parentesco en los contextos del terreno analítico de los mitos y las agendas de la comunidad y la nación.

Una persona era iniciada como miembro pleno de la satnampanth mediante una ceremonia denominada *satlok* [mundo de la verdad]. El *satlok* se celebraba en los primeros tres años del matrimonio de un satnami o después del nacimiento de su primer hijo varón. Se consideraba el rito iniciático de un satnami, de modo que antes de su realización, ni él ni su mujer eran miembros propiamente dichos de la secta. Cuando se consideraba que la ocasión era oportuna, un comité de hombres de la aldea proponía la realización de la ceremonia al novio; los miembros más viejos de su familia también ejercían cierta influencia sobre él, debido a la creencia de que si ellos morían antes de la celebración, sus espíritus incorpóreos continuarían llevando una existencia triste en las cercanías de la escena de su morada mortal; pero después de dicha ceremonia, irían directamente al cielo. Cuando se iba a celebrar el rito, se ofrecía una fiesta, en la cual los habitantes de la aldea se sentaban en torno a una lámpara encendida colocada en una vasija con agua que se encontraba en el centro de un *chauka* sagrado, o figura cuadrada dibujada con harina de trigo. Desde el atardecer hasta la media noche, los asistentes cantaban y danzaban. En el ínterin, la esposa nuevamente casada yacía sola en una habitación de la casa. A la medianoche su esposo iba a ella y le preguntaba a quién veneraría como su gurú o preceptor. Ella nombraba a un hombre, y el esposo salía y hacía una reverencia ante tal hombre, quien, a continuación, entraba en la habitación donde se encontraba la mujer y yacía con ella. El proceso se repetía y la mujer nombraba a diferentes hombres hasta que quedaba exhausta. Algunas veces, si el sacerdote principal de la secta se encontraba presente, éste era el que designaba a los hombres favorecidos, a quienes se les conocía como gurúes. A la mañana siguiente, la pareja de casados se sentaba unida en un patio y el sacerdote principal, o su representante, ataba un *kanthi*, o collar de cuentas de madera, alrededor de sus cuellos, al tiempo que repetía un texto iniciático:

Bhaji churrai bhanta churrai
Gondi karai chhaunka
Lal Bhaji ke churrawate
Gaon la Marai chauka
Sahib ke Satnam; Thauka.

[Hemos renunciado a comer verduras con hojas, no comemos berenjenas. Comemos cebollas con deleite. Después de renunciar al *lal bhaji*

(una clase de verdura con hojas), se ha puesto el *chauka* en la aldea. El nombre verdadero es el de Satnam; así está bien.][15]

Es probable que el relato de Durga Prasad Pandey haya unido y combinado dos rituales distintos de los satnamis: el rito satnami de iniciación y el *jhanjeri chauka* o *satlok* (mundo de la verdad/*sat* [*nam*]). El rito satnami de iniciación hacía hincapié en la cercanía, la naturaleza unida, de la comunidad. Se llevaba a cabo en el momento del matrimonio o un tiempo después, lo cual, de hecho, lo decidían los ancianos y los miembros del *panchayat* (concejo) satnami de la aldea. Participaba toda la población satnami. El rito final de incorporación lo ejecutaba el gurú *kanphunkia* (el que habla al oído), quien ataba los *kanthis* alrededor de los cuellos de la pareja casada y susurraba un *mantra* (encantamiento) en sus oídos.

El *jhanjeri chauka* —al parecer también conocido como *satlok*— era bastante diferente al rito satnami de iniciación.

El *jhanjeri chauka* se celebraba cuando una mujer no había tenido hijos después de varios años de matrimonio. No se ha practicado al menos durante 60 años. Los satnamis no fueron los primeros en realizarlo. Inicialmente, el rajá Dashrath lo practicó en los tiempos del *Ramayana* al no haber tenido hijo varón. Ram, Lakshman y Bharat fueron el resultado del *jhanjeri chauka*, engendrados por el sabio Vashisht. Posteriormente se celebró antes de los tiempos del *Mahabharata*. ¿Qué otra cosa explicaría la existencia de 100 hermanos Kaurava? Kunti [la madre de los cinco hermanos Pandava también] mandó que se le hiciera un *jhanjeri chauka*. [Por tanto,] este rito es muy antiguo. Entre los satnamis lo realizaba un *jhanjeri potne wala guru* [gurú que realiza el *jhanjeri chauka*]. Dicho gurú era diferente al *kan phunkne wala guru* [el que habla al oído]. No tenía relación alguna con el gurú de Bhandar. Se le invitaba cuando una persona no tenía hijos. Los hombre se reunían. Los afines y los hombres de la aldea. El gurú realizaba un *puja*. La mujer se sentaba desnuda con el pelo suelto y con el aspecto de una *devi* [diosa]. El *chauka* infundía temor. Después del *puja*, el gurú era el primero que se dirigía hacia la mujer. Tenía relaciones sexuales con ella. El gurú decidía qué otros hombres debían hacerlo. Únicamente los hombres de suficiente valor se acercaban a continuación a la mujer y, uno tras otro, tenían relaciones sexuales con ella. [Respecto a una pregunta que formulé acerca

[15] *C.P. Ethnographic Survey*, Nagpur, 1936, pp. 52-53.

> de si solamente los miembros de la familia se acercaban a la mujer, se me respondió que] podía ser cualquiera elegido por el gurú. La mujer había sido estéril hasta ese momento, por lo que no había razón para que sólo lo hicieran miembros de la familia. Siete u ocho hombres montaban a la mujer; algunas veces sólo dos o tres tenían éxito. Se requería gran valor para hacer frente a una mujer desnuda con el pelo suelto, semejante a una *devi*, que infundía temor. Si un hombre fracasaba en su intento, la *devi* le lanzaba un hechizo. Muchos hombres iban con los ojos cerrados, "desfallecientes" por dentro, y retrocedían en lugar de montar a la mujer. Sólo los hombres que eran especiales podían realizar la tarea.[16]

Todo esto plantea importantes preguntas acerca del ordenamiento del género dentro de la satnampanth.[17] Mis investigaciones —por necesidad mesuradas y cuatelosas— revelaron que los satnamis, de hecho, tenían otro ritual, la *sukh dekhna* (representación de la felicidad), en el cual los agnados más cercanos a un hombre tenían relaciones sexuales con su mujer. No sabemos si la *sukh dekhna* constituía una etapa intermedia realizada antes de que tuviera lugar el *jhanjeri chauka*, aunque la afirmación de que "la mujer había sido estéril hasta ese momento, por lo que no había razón para que sólo lo hicieran miembros de la familia" refuerza tal conjetura. Resulta significativo que la "siembra de la semilla" en una mujer "estéril" requiriera la energía y la participación de los hombres satnamis que no eran parientes agnados inmediatos. El ritual invertía el énfasis patrilineal dominante, que consideraba a la mujer estéril como la causante de la ausencia de hijos, al destacar implícitamente la responsabilidad del hombre en la infertilidad de la mujer.[18] En el *jhanjeri chauka*, el hecho de que los hombres satnamis "compartieran" a una mujer ofrecía

[16] Testimonio oral de Bhagwan, Vishapur, 11 de enero de 1990.

[17] Con un poco de imaginación, podemos apreciar posibles vínculos entre el *jhanjeri chauka* y las prácticas tántricas y poliándricas. Sin embargo, por la falta de evidencias, es muy difícil establecer los orígenes y el desarrollo del ritual. En vez de elaborar una historia especulativa, planteada como ciencia imparcial, me centro en las cuestiones de significado y poder relacionadas con el género en el *jhanjeri chauka*.

[18] Sobre la esterilidad y las metáforas del "campo" y la "semilla", véase Leela Dube, "Seed and earth: the symbolism of biological reproduction and sexual relations of production", en Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener (comps.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society in Development*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. xi-xliv y 22-53.

un remedio para la infertilidad, al mismo tiempo que el cuerpo de la mujer posiblemente se convertía en un lugar para el reforzamiento de la solidaridad y la hermandad de los hombres que integraban la satnampanth.

No obstante, vale la pena preguntarse si realmente la mujer era sólo el instrumento pasivo del deseo masculino. El relato de Durga Prasad Pandey afirma que las mujeres escogían a los hombres durante la ceremonia. En forma similar, cuando planteé la pregunta relativa al papel de la mujer al elegir a los hombres que tendrían relaciones sexuales con ella, recibí una respuesta defensiva: "Una *devi* podía pedir cualquier cosa". Esto tal vez implicaba el reconocimiento de la *agency* de las mujeres para mantener la cohesión del grupo. Quedan por contestar una serie de preguntas. ¿El ritual constituía una celebración momentánea (pero no por ello menos significativa) de la sexualidad femenina? ¿La construcción de la *agency* de las mujeres, en términos de su sexualidad, era de doble filo? ¿La realización del ritual —con su concomitante liminar— constituía un proyecto masculino para negociar la sexualidad y el poder de las mujeres? ¿La maternidad —y no simplemente el estado de mujer casada— despojaba a una mujer de su amenazante sexualidad?

Posiblemente, aparte de plantear estas preguntas, podamos avanzar muy poco en su resolución. Es importante recordar que las castas altas de Chhattisgarh —entre ellas, tal vez el brahmán *tahsildar* Durga Prasad Pandey— han utilizado el *jhanjeri chauka*, el *satlok* y la *sukh dekhna* como ejemplos del libertinaje sexual de la gente "impura" y "nefasta", con el fin de desacreditar y marginar a los satnamis. Dichas maniobras han servido al mismo tiempo para alimentar las fantasías voyeuristas y los deseos de los hombres de las castas superiores. De hecho, el tema surgió con gran frecuencia en los testimonios de los hombres de casta alta durante mis visitas a la zona. En palabras de un doctor brahmán: "Las mujeres satnamis tienen un olor 'natural', muy 'impuro' pero excitante, que lo obliga a uno a mirar sus firmes cuerpos".

Como consecuencia de esto, los satnamis defienden el *jhanjeri chauka* y refutan las aseveraciones de las castas altas mediante una recreación innovadora del *Ramayana* y del *Mahabharata*. En el *Ramayana*, el rajá Dashrath tenía dificultades para engendrar hijos. El sabio Vashishta aconsejó a Dashrath que llevara a cabo un sacrificio destinado al nacimiento de hijos varones. Del fuego del sacrificio surgió una figura oscura que llevaba una vasija con *payasam* (dulce elaborado hirviendo arroz en leche). El rajá dividió el *payasam* entre sus tres esposas, dando dos mitades a

Kaushalya y a Kaikeyi, quienes a su vez compartieron sus porciones con Sumitra. (En algunas versiones populares de esta historia, se sustituye el *payasam* por una fruta que también se divide en el mismo orden y proporciones entre las tres esposas de Dashrath). Esta beneficiosa sustancia obró maravillas: Kaushalya dio a luz a Rama; Kaikeyi, a Bharata; y Sumitra, a Lakshamana y a Shatrughana. El relato satnami utilizó la eficacia del elemento externo en el nacimiento de los hijos varones de Dashrath: el *payasam* o la fruta se convirtieron en "semilla" o semen (incidentalmente, en su textura, consistencia y apariencia, el *payasam* se asemeja al semen, y la fruta, desde luego, nace de la semilla), y Vashishta se convirtió en el principal protagonista que procreó a los cuatro hijos varones del rajá.

¿Qué hay respecto al *Mahabharata*? En la épica, diferentes personajes divinos engendraron a los cinco hermanos Pandava mediante la unión con Kunti y Madri, las dos esposas del desventurado rey Pandu, que no podía copular: la paternidad de Yudhishthira, Bhima y Arjun, los hijos de Kunti, se le atribuye a Yama (el dios de la muerte), a Vayu (el dios del viento) y a Indra (el rey de los dioses), respectivamente; Nakul y Sahdeva, los hermanos menores, fueron engendrados por Madri y Ashwini Kumar. Los 100 hermanos Kaurava fueron la progenie del rey ciego Dhritarashtra. En este caso, el testimonio oral satnami reelaboró los encuentros de Kunti con los seres cósmicos y cuestionó implícitamente la posibilidad de que un solo hombre ciego hubiera podido tener 100 hijos, al convertir el nacimiento de los Pandava y de los Kaurava en sucesos del *jahnjeri chauka*.[19]

Al mismo tiempo, estas maniobras retóricas que sitúan el ritual en el centro de los textos y de las tradiciones sagrados del hinduismo son sólo una parte de una imagen más general. La ofensiva de las castas altas también implica que existen límites bien definidos dentro de los cuales el grupo está dispuesto a discutir el *jhanjeri chauka*. Una cosa es explicar los hechos llanamente y aclarar las dudas legítimas, y otra total-

[19] Sin lugar a dudas, posiblemente también ayuda el hecho de que el *Mahabharata* "nos ofrece, en tres generaciones, imágenes positivas de mujeres que han tenido varios esposos; la primera generación [Ambika, Ambalika y Vyasa] mediante *niyoga* [práctica que permite que una viuda tenga relaciones con el hermano de su esposo fallecido a fin de tener hijos], la segunda [Kunti, Madri y los cinco dioses] mediante una seudo *niyoga* y la tercera [Draupadi y los cinco hermanos Pandava] simplemente mediante la poliandria". Wendy Doniger, "Begetting on margin: adultery and surrogate pseudomarriage in Hinduism", en Lindsey Harlan y Paul Courtright (comps.), *Margins of Hindu Marriage*, p. 176.

mente diferente condescender ante la curiosidad, al parecer inevitablemente lasciva, de las personas ajenas al grupo. Los recuerdos están vivos —aunque se afirmaba que el ritual no se había practicado durante 60 años, se aseveraba que un *jhanjeri potne wala guru* aún vivía en algún lugar cerca de Mungeli— y abundan los abusos de las castas altas. No estoy seguro de qué respuesta podría haber dado a un satnami que me preguntó: "¿Por qué le interesa tanto [el *jhanjeri chauka*]? ¿Usted [un brahmán] también quiere vilipendiarnos?

En casi todos los ámbitos, a las mujeres satnamis les era difícil enfrentarse a los hombres de casta alta. El rango bajo y la supuesta promiscuidad de las mujeres satnamis se convirtieron en instrumentos de su explotación sexual. Para los hombres de casta alta, los límites de la *chhua* (contaminación por contacto) fueron establecidos por sus relaciones con las mujeres satnamis. La explotación sexual comenzaba con la llegada de la adolescencia. Los hombres ricos de la casta superior no dejaban escapar ninguna oportunidad. La ira brota en una mujer satnami al exponer la hipocresía y la doble moral de los "buitres" de casta alta. A continuación reproduzco la voz irónica y elocuente de Mogra, una vieja mujer satnami que creció durante la *gaonthia zamana* (la era de los propietarios, de los terratenientes).

> Se les prestaba especial atención a las jóvenes. Con frecuencia los muchachos se exhibían. Algunos "lo" mostraban, otros querían que lo tocáramos y lo tomáramos en las manos. Esto sucedía en casas que estaban solas, en los campos y en las zonas de matorrales. Las jóvenes núbiles de 15 o 16 años eran muy buscadas. A menudo teníamos que salir a juntar estiércol y leña. Salíamos en grupos de tres o cuatro. Pero nos teníamos que separar en diferentes direcciones para buscar estiércol y leña. Los jóvenes de nuestra comunidad también se interesaban [en las muchachas]; pero los que pertenecían a familias ricas de casta alta eran agresivos y desvengorzados. No tenía caso gritar para pedir ayuda. En muchas ocasiones nadie venía. Nuestros mayores también estaban indefensos. Algunas veces había disputas. Todo el mundo aconsejaba quedarse callado. Después de todo, no tenía ningún caso gritar por la pérdida de nuestra *laj* (recato). Sucesos como éstos no eran raros. Si vives en el agua, no te puedes enemistar con el cocodrilo.
>
> Cuando nuestros padres/mayores se endeudaban, tenían que trabajar como jornaleros, o bien se les empleaba como *saonjias* (trabajadores agrícolas) con un contrato anual. Trabajaban en los campos o trillando granos. El resto de la familia tenía que ayudar en el hogar y en los campos. Las jóve-

nes tenían que llevar comida a los padres y a los parientes. Siendo intocables, no podíamos entrar en las casas de las castas limpias, pero siempre se abusaba de las mujeres y las jóvenes. El juego se practicaba de diversas manera: palabras dulces y la fuerza. Pero no teníamos escapatoria. Teníamos que aceptar nuestro destino.

Las mujeres eran más vulnerables cuando los hombres se iban a realizar *begar* (trabajo forzado). Cuando esto se sabía, se provocaba cierta agitación. Pero eso era todo. Todo esto sucedía constantemente. Algunos funcionarios exigían mujeres, especialmente jóvenes. Si los padres o los mayores se encontraban ausentes, se llegaba a utilizar la fuerza. Para evitar problemas y golpizas algunas personas enviaban a sus hermanas, hijas y nueras sin muchas protestas. A algunas mujeres se les seducía con regalos y dinero, aunque la prostitución abierta era reducida. No todos los hombres eran buitres, algunos eran cariñosos y considerados. Pero muchos satisfacían su lascivia y más tarde ni siquiera mostraban agradecimiento.

Las cosas están cambiando ahora, aunque no mucho. Los lobos siempre serán lobos, los buitres siempre serán buitres. Podemos enojarnos, podemos oponernos; pero después de que el hecho está consumado, no puede anularse. Tenemos que vivir con ellos. No podemos protestar demasiado. Nuestros cuerpos están hechos de huesos y carne, no de plata y oro.[20]

Pero no sólo los hombres de casta alta pretendían los cuerpos de las mujeres satnamis. En un proyecto destinado a reformar la comunidad y sanear las familias satnamis, también se criticó duramente a los miembros de la jerarquía organizativa de la satnampanth por la explotación sexual de las mujeres del grupo.[21] Mogra, durante una segunda reunión con el antropólogo S.C. Dube, había afirmado: "los funcionarios religio-

[20] Testimonio oral de Mogra, Bhopal, junio de 1985. Este testimonio fue grabado por S.C. Dube después de que Mogra lo comenzó a tratar como hermano dentro de las redes del parentesco ficticio. A mí, siendo un hombre más joven, me era casi imposible que las mujeres y hombres satnamis me proporcionaran mucha información sobre el tema, e incluso después de que Leela Dube, una antropóloga mayor que había realizado investigaciones sobre las mujeres gond en Chhattisgarh en la década de 1950, me acompañara en el trabajo de campo durante tres semanas y trabajáramos juntos, apenas pudimos obtener información sobre la explotación sexual de las mujeres satnamis.

[21] Baba Ramchandra, "Meri Daura Report", 2A, SW, BRP, NMML. Baba Ramchandra, "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni" (manuscrito en hindi), núm. 4, ff. 6-8, 2A, SW III, BRP, NMML.

sos [como los] *mahants* [funcionarios satnamis de alto rango] y sus hombres siempre necesitaban mujeres. Por temor a sus maldiciones, había que cumplir sus demandas. Tenían licencia para hacer cualquier cosa que ellos mismos enseñaban a sus seguidores que no debían hacer".[22]

PARENTESCO Y MATRIMONIO(S)

En opinión de las castas altas de Chhattisgarh, los rituales de la *sukh dekhna* y el *jhanjeri chauka*, así como la institución del *churi* (segundo matrimonio) y la frecuencia con la que los satnamis se vuelven a casar, confirman la promiscuidad de las mujeres del grupo.[23] Ahora bien, el *churi*, consistente en que una mujer casada se podía volver a casar con otro hombre si éste le daba *churis* (ajorcas), había sido una forma muy extendida de segundas nupcias, excepto entre las castas más altas —brahmanes, rajputs y banias— en Chhattisgarh. Mientras que el patrón general era similar, las costumbres específicas relativas al *churi* variaban en las diferentes castas. Entre los satnamis, si el *churi* tenía lugar con otro miembro de la satnampanth, los ancianos de la casta y el *panchayat* deliberaban sobre el asunto. Ellos fijaban una cierta *behatri* (compensación o precio de la novia), la cual tenía que pagar el nuevo esposo al esposo anterior y a la familia de este último. El nuevo esposo también tenía que ofrecer una fiesta a los satnamis —el número era decidido por los satnamis ancianos de la aldea—, la cual simbolizaba la incorporación de la mujer al hogar del marido y la aceptación del matrimonio por la comunidad. El esposo anterior, a su vez, hacía ante los satnamis de la aldea una *marti jeeti bhat*, una declaración simbólica en la que afirmaba que la mujer estaba muerta para él. Por último, al nuevo esposo se le podía pedir que pagara una *dand* (multa), parte de la cual se destinaba al gurú, y el resto era utilizado por los satnamis de la aldea.

En este caso no existe nada intrínsecamente ilícito acerca de la estructura de las segundas nupcias entre los satnamis si se compara con otras castas bajas o medias. El grupo en realidad tenía una incidencia extremadamente alta de *churi* y se sabe que los hombres satnamis acepta-

[22] Testimonio oral de Mogra, Bhopal, junio de 1985.

[23] Los siguientes dos párrafos se basan en conversaciones con hombres y mujeres satnamis y con miembros de otras castas entre noviembre de 1989 y abril de 1990.

ban a sus esposas con bastante facilidad si éstas regresaban después de haberse ido con otro hombre.[24] Una interpretación de tales prácticas como evidencia irrefutable de la moral laxa de los satnamis, reforzada por los rituales característicos centrados en la reproducción y la sexualidad en la comunidad, ha alentado las aseveraciones agresivas y las alusiones insidiosas de las castas superiores. Así, se ha difundido un estereotipo de las mujeres satnamis como rameras descarriadas que, una vez marchitas por la edad, se convierten en despreciables viejas gruñonas.

¿Cuáles eran las implicaciones de la estructura definida por el *churi* para las mujeres satnamis? El control de la sexualidad de las mujeres dentro del sistema de castas está relacionado estrechamente con el fenómeno de la conservación de las fronteras de una casta. Un infracción sexual es simultáneamente la violación de los límites y una transgresión de las normas de casta.[25] Las preocupaciones sobre la casta y sobre el mantenimiento de las fronteras no tenían el mismo efecto sobre las mujeres satnamis que sobre las mujeres de otras castas. La satnampanth admitía miembros de otras castas —excepto, hay que recordar, las castas que representaban impureza ritual— mediante un rito de iniciación. Si un hombre de una casta aceptable le entregaba *churis* a una mujer satnami, él podía convertirse en miembro de la satnampanth. El hombre tenía que aceptar la autoridad del gurú, lo cual se realizaba mediante la entrega de una ofrenda al gurú y bebiendo su *amrit* (agua en la que se habían lavado sus pies). Asimismo, tenía que dar alimento a un número especificado de satnamis, llevar un *kanthi* atado alrededor del cuello y se le susurraba un *mantra* al oído a fin de que fuera iniciado e incorporado en la satnampanth. No obstante, no debemos dar demasiada importancia a esta práctica como un hecho generalizado. Una alternativa más sencilla para los hombres de casta alta consistía en tener relaciones sexuales con

[24] La alta incidencia de matrimonios *churi* es reconocida por el grupo en sus propias representaciones, y, asimismo, los administradores escribieron sobre ello. En el censo que se levantó a principios del siglo XX se informaba que los satnamis se "distinguían por su despreocupación por la fidelidad de sus esposas, lo que justificaban diciendo: 'Si mi vaca se va a pasear y luego regresa a casa, por qué no habría de dejarla entrar al establo de nuevo'". *Census of India 1901*, XIII, I, p. 87. Veinte años antes, en el censo aparecía un comentario acerca de las "numerosas" mujeres satanmis que irían a prisión por bigamia si el código penal se aplicara estrictamente en Chhattisgarh. *Census of the Central Provinces 1881*, II, p. 39.

[25] Leela Dube, "Caste and women", en M.N. Srinivas (comp.), *Caste in its New Avatar*, Nueva Delhi, Penguin, 1996; F.A. Marglin, *Wives of the God King. The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 46-64.

las mujeres satnamis y posteriormente abandonarlas si su casta intervenía en el asunto. Además, el parentesco satnami formaba parte de un sistema patrilineal y patrivirilocal más amplio con diversas características regionales, era una matriz de restricciones y concesiones.

La ideología y la práctica del parentesco satnami, y el medio más extenso en el cual estaba arraigado, valoraban el trabajo de las mujeres: la institución del precio de la novia —y su compensación cuando tenían lugar segundos matrimonios— constituía el reconocimiento de la futura contribución de las mujeres a la economía familiar. Además, en el caso del *churi*, una mujer tenía que declarar que acudía "voluntariamente a vivir y a ganar dinero" en la nueva casa, a fin de que fuera incorporada a la unidad doméstica (y a la satnampanth si pertenecía a otra casta).

Maya Unnithan-Kumar ha argumentado que la ideología del precio de la novia no valora el trabajo de las esposas porque las considera dependientes de los hombres. Entre los girasia de Rajasthan, por ejemplo, el precio de la novia se considera una compensación del dinero que un padre ha gastado en su hija y no un pago por la pérdida del trabajo de ésta.[26] Ésta es toda la evidencia que Unnithan-Kumar aduce para su argumento, el cual resulta bastante inadecuado, dado que no dice nada concreto acerca de la manera en que los hombres y las mujeres girasia realmente interpretan la contribución del trabajo de las mujeres a sus hogares afines. De hecho, resulta curioso que Unnithan-Kumar presente la cuestión en términos de las contribuciones continuas —e implícitamente de por vida— de trabajo dentro del hogar natal, mientras que el parentesco patrilineal, en el cual el acento normativo se encuentra en el deseo de que las hijas se casen a una tierna edad y se muden al hogar del esposo, lo aborda de acuerdo con principios más generales de la residencia patrilocal. En segundo lugar, en los principios formales del parentesco patrilineal, en términos generales se consideran a las esposas como "dependientes de los hombres"; pero esto no niega inherentemente la posibilidad de que se otorgue, de diversas maneras, valor e importancia a su trabajo. Para los satnamis, por ejemplo, es claro que la ideología y la práctica del precio de la novia estaban relacionadas con la importancia del trabajo de una mujer en el hogar del esposo.

[26] Maya Unnithan-Kumar, "Gener and 'tribal' identity in western India", *Economic and Political Weekly* (1991), p. (*WS*) 37. Para un argumento que sostiene que el precio de la novia aumenta el poder de negociación de la esposa, véase Pauline Kolenda, *Regional Differences in Family Structure in India*, Jaipur, Rawat, 1987, pp. 108-111.

También es importante tener presente que, en situaciones particulares, en los segundos matrimonios se han establecido lazos y restricciones mayores sobre las mujeres, punto destacado por Unnithan-Kumar para el caso de los girasia de Rajasthan.[27] Sin embargo, la debilidad de este argumento, una vez más, se deriva del enfoque casi exclusivo en aspectos del "control" ejercido sobre las mujeres, lo cual puede argüirse que sólo representa una faceta de un fenómeno más amplio. Además, al parecer existen algunas diferencias importantes entre los girasia y los satnamis en lo referente a los matrimonios secundarios: entre los girasia, los parientes natales de la mujer devuelven el precio de la novia; además, junto con el conjunto de *jaths* (parientes patrilineales exógamos) "varones" ejercen el "control" en lo que se refiere a la elección de un nuevo marido por parte de la mujer, y, además del precio inicial de la novia, el nuevo esposo tiene que erogar un pago suplementario y superior a éste. Debe quedar claro que todos estos aspectos están ausentes en la práctica del *churi* entre los satnamis. Así, aunque estoy de acuerdo con el argumento más general de Unnithan-Kumar de que las mujeres no se libran de las desigualdades estructurales de la patrilinealidad mediante los arreglos del precio de la novia y de los segundos matrimonios, me parece que, al limitarse a esto, se elude la necesaria tarea de investigar las numerosas variaciones existentes en la relación entre la patrilinealidad y el género.

Al mismo tiempo, manteniendo el énfasis en estos aspectos, resulta igualmente importante reconocer que las estructuras más amplias del parentesco patrilineal y patrilocal significaban también que a las hijas, a las hermanas y a las esposas satnamis se les negaba la seguridad del patrimonio, los derechos claros dentro del hogar natal y los derechos sólidos en el grupo de afines.[28] Era dentro de estos límites donde el *churi* podía proporcionar a las mujeres satnamis —así como a mujeres de otras castas bajas y medias— cierto grado de autonomía y de margen de maniobra para negociar los principios del parentesco que se habían establecido contra ellas.[29]

[27] Unnithan-Kumar, "Gender and identity", *op. cit.*, p. 38.

[28] Los detalles de la transferencia de la propiedad entre los satnamis se exponen en K.C. Dubey, *Kosa: A Village Survey*, Bhopal, 1967, pp. 41-42.

[29] Esto no intenta sugerir que las mujeres de esas castas que no practican segundos matrimonios, segundas nupcias de viudas y levirato sean víctimas pasivas e inertes de la patrilinealidad. Simplemente argumento que el *churi* entre los satnamis da un carácter específico y una cualidad distintiva a las formas de maniobrar y a la configuración de la autonomía relativa de las mujeres del grupo dentro de las estructuras patrilineales más amplias.

A fin de explicar con más detalle la forma como la institución del *churi* ofrecía a las mujeres satnamis un margen para negociar el (los) matrimonio(s), la maternidad, las posesiones y la propiedad en las estructuras más amplias del parentesco patrilineal, permítaseme contar un pequeño relato. Se trata de un fragmento de la historia de la madurez y de los últimos años de Puna, una mujer satnami a quien encontramos por primera vez en estas páginas. A causa de la escasez de registros históricos referentes a aspectos íntimos en los ámbitos cotidianos, especialmente de los grupos subordinados, nos tendremos que conformar con este relato, que no siempre es fácil de seguir, y por lo cual pido disculpas a los pacientes lectores. El fragmento sirve de registro de la forma en que las mujeres satnamis lograban crear un lugar dentro de una amplia dinámica de género, de parentesco y de poder. En realidad, no resulta del todo irónico que el breve relato de Puna se encuentre entre los que Simon Schama considera condescendientemente un "registro de incriminación".[30] En junio de 1947, el Tribunal de Justicia de Bilaspur declaró culpable a Samelal, el último marido de esta mujer satnami, de su asesinato.[31]

Puna vivía en Kormi, una pequeña aldea aproximadamente a cuatro kilómetros de la estación de ferrocarril de Bilaspur. En Kormi, a Puna se le recordaba como una mujer muy bella que había tenido varios pretendientes.[32] No conocemos el nombre del primer esposo de Puna, quien fue el que la llevó a vivir a Kormi. La mujer pronto lo dejó por el satnami Uderam, quien le había ofrecido *churis*.[33] Tras convivir durante nueve años con Uderam, Puna lo abandonó por el satnami Sewar; pero después de un año, regresó con él.[34] Puna y Uderam vivieron juntos nuevamente y tuvieron una hija, Lainmati.[35] Diez años después, Puna volvió a dejar a Uderam, en esta ocasión por el satnami Samelal.

[30] Simon Schama, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Knopf, 1988, p. 4.

[31] El Rey *vs.* Samelal Santokhi, Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947, Bilaspur, District and Sessions Court Record Room, Raipur.

[32] Testimonio oral de Bhukhan, Kormi, 24 de febrero de 1990.

[33] Declaración del testigo Uderman, PW 4, Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947, Bilaspur.

[34] *Ibid.*

[35] Lainmati o Laini tenía 13 años en 1947 y, según me informaron, murió hace unos años. Testimonio oral de Bhuru, Kormi, 26 de febrero de 1990.

Samelal había dado *churis* a Puna, había dado comida a la casta, pero no había pagado la *behatri* a Uderam. Puna y Samelal pronto partieron a Calcuta. Los inicios de la relación de Puna con Samelal y el viaje de la pareja a Calcuta estaban estrechamente relacionadas. Ya hemos visto que, aunque la mayor parte de los satnamis emigraban de manera temporal, otros vivían lejos de sus hogares durante largos periodos con el fin de obtener dinero de su trabajo antes de regresar a su aldea. En el caso de Samelal, sus escasas tierras en Kormi hicieron que el trabajo en Calcuta fuera una posibilidad atractiva.[36] Por lo que se refiere a Puna, Samelal y Calcuta, un hogar y protección, dinero y afecto, interés y emoción, posiblemente formaban parte de un acuerdo que implicaba todo ello. Ahora bien, no sabemos nada sobre las relaciones de la pareja en Calcuta. Todo lo que se nos dice en el caso expuesto en el Tribunal es que ganaron algún dinero y regresaron a Kormi dos años después. Tras su regreso a la aldea, Samelal y Puna vivieron en una de las dos casas de Santokhi, el padre de Samelal.[37] Chintadass Kotwar, un testigo en el juicio, declaró: "Samelal no vivía con su padre a causa de la relación del primero con Puna".[38] Pero pronto Puna iba a tomar un derrotero independiente de Samelal y Santokhi.

Tanto los testimonios de los testigos en el juicio como los recuerdos de la gente de la aldea concuerdan en que la relación de Puna y Samelal se caracterizaba por pleitos frecuentes. Tras una de estas riñas, al poco tiempo de su regreso de Calcuta, Puna construyó una casa en el recinto del satnami Sawat, un hombre viejo de su casta. Las riñas continuaron, y Puna y Samelal se separaban y volvían a vivir juntos por periodos cortos. "Cuando se separaban, Puna se iba a vivir a su casa [en el recinto de Sawat], mientras que Samelal se iba a vivir con su padre".[39] Poco tiempo después de que Puna hubiera construido su casa, compró un terreno y lo registró a su nombre.[40] En este caso, la atrevida mujer satnami utilizó el

[36] Samelal no aparecía como un agricultor independiente en los registros de asentamientos de la aldea de 1928-1929, y su padre solamente poseía 6.03 acres de terreno. Settlement Records, Bandobast, núm. 74, Patwari Halka, núm. 67, Collectorare Record Room, Bilaspur.

[37] Declaración del testigo Uderam, PW 4, Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947, Bilaspur.

[38] Declaración del testigo Chintadass, PW 1, Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947, Bilaspur.

[39] *Ibid.*

[40] Según el *malguzar* de la aldea, "Puna y Samelal habían llegado [de Calcuta] con

dinero que había ganado junto con Samelal en Calcuta a fin de no tener que depender de él.[41]

Las riñas serias con Samelal también dieron lugar a otro tipo de respuestas de Puna. Tras una de estas riñas, "se fue a vivir y a cenar" —expresión que implica relaciones sexuales— con el satnami Khekhi.[42] En otras dos ocasiones se fue a vivir con Uderam, su segundo esposo. "Siempre que venía conmigo, se había peleado con Samelal. Durante estos periodos tenía relaciones maritales conmigo, pero yo nunca la acepté como esposa de *churi*".[43] Cuando Puna regresó a la casa de Samelal, después de haber vivido con Uderam, Samelal tuvo que expiar la ofensa y alimentar a la casta. Pero éste no fue el único revés financiero que tuvo que afrontar Samelal. Cuando Puna "huía", se llevaba los ornamentos y los bienes de la casa que compartía con Samelal. Regaló algunos de estos ornamentos y bienes a Lainmati, la hija que había tenido con Uderam.[44] De acuerdo con Samelal, Puna se había llevado ornamentos y bienes en tres ocasiones. La tercera vez tuvo lugar unos días antes de que Puna fuera asesinada. Ésta había ido a la casa de Uderam para cuidar a su hija, que estaba enferma. Según Uderam, llevó "arroz y llevaba puestos *bahuta* y *hamel*. Estos ornamentos eran de plata… Regaló estos dos ornamentos a su hija Lainmati".[45] Evidentemente había saqueado la choza y había llevado las cosas a la casa de Uderam.[46]

Samelal, sumamente desconcertado, pidió a Uderam que se quedara con ella debido a que tenía una hija suya. Pero la petición no dio resultado.

Samelal buscó la manera de salir de esta difícil situación. Se reunió con el *malguzar* (propietario de la aldea) de la aldea cercana de Banakdih con la intención de vender un terreno en arriendo que poseía allí. Con esto pensaba juntar dinero para demandar a Puna por los bienes que se había

dinero. Puna había comprado un terreno después de su regreso de Calcuta. Ella lo pagó". Declaración del testigo Malikram, PW 3, Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947.

[41] Samelal había afirmado: "El terreno se compró con el dinero que los dos habíamos ganado en Calcuta". Interrogatorio al acusado Samelal, Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947.

[42] Declaración del testigo Uderam, PW 4, Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947.

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*

[46] Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947, Bilaspur.

llevado y por una tierra "que estaba a su nombre, a pesar de que él la había comprado con sus ganancias en Calcuta".[47] El hijo de Samelal (de una esposa anterior), un joven llamado Bhukan, también lo acompañó a la aldea. Como el *malguzar* no quiso comprar el terreno, Samelal se sintió abatido. Bhukhan comentó en ese entonces: "esta disputa entre Samelal y Puna no terminará hasta que uno de los dos pierda la vida".[48] Unos días después murió Puna. Un viejo satnami, que era joven en aquel entonces, sostiene que Samelal le había preguntado a Bhuru, un pariente suyo que había matado a su mujer en Kormi, acerca de las condiciones y de la vida en prisión. Samelal, al igual que lo había hecho Bhuru anteriormente, se entregó a la policía.[49] Pero en las sesiones del Tribunal de Justicia, Samelal negó haber matado a Puna y dijo que la policía lo había incriminado con pruebas falsas. No obstante, admitió la historia de sus relaciones con Puna, lo que confirmó la forma en que Puna había controlado la familia y los bienes antes de que fuera muerta en un bosque cercano a su casa.

En este caso, encontramos que la mujer satnami había actuado en los intersticios de las estructuras flexibles del *churi*, con el propósito de negociar y traspasar los principios que le negaban derechos sólidos en el grupo de afines, derechos sobre los hijos y derechos de propiedad. Ella había adquirido tierra, construido una casa y se había llevado consigo ornamentos y bienes de su unidad afín para entregarlos a una hija suya de un matrimonio anterior. Puna también había expresado sus emociones y obligaciones maternales al mudarse a la casa de su esposo anterior para cuidar a su hija enferma. La senda tomada por Puna nos obliga a tener presente la necesidad de prestar atención a las variaciones, los matices y las diferencias en la relación multifacética entre los campos analíticos de la patrilinealidad y del género. Las numerosas acciones y maniobras, notables por su destreza, formaban parte de un patrón más vasto. La práctica del *churi* podía ayudar a las mujeres satnamis a fraguar estrategias y a negociar en lo referente a los matrimonios y a la migración, a la miseria y a la oscuridad, y a la maternidad y a los hombres.

Debo confesar que, tras esta exposición, es difícil sacar conclusiones claras acerca del ordenamiento del género dentro de la satnam-

[47] Declaración del testigo Ratanlal, PW 9, Audiencias del Juicio, núm. 42, 1947, Bilaspur.

[48] *Ibid.*

[49] Testimonio oral de Bhuru, Kormi, 26 de febrero de 1990.

panth. De hecho, algunas de las consideraciones planteadas hasta ahora resultarán más claras al final del capítulo, en las observaciones finales, que también se referirán a aspectos que se tratarán más adelante. Al mismo tiempo, es necesario exponer ahora algunos comentarios tentativos. El parentesco entre los satnamis valoraba el trabajo de las mujeres, pero excluía a éstas de los arreglos formales relativos a la devolución de la propiedad patrilineal y de derechos sólidos en el grupo de parientes afines. Las prácticas flexibles del matrimonio que se centraban en el *churi* conferían a las mujeres satnamis cierto margen para negociar — y en ocasiones subvertir— los principios del parentesco patrilineal y patrilocal. Los hombres de casta alta —poseedores de tierra y poder— convirtieron la supuesta promiscuidad de las mujeres satnamis en instrumento de su explotación sexual. Tanto las evidencias históricas como los testimonios orales contemporáneos indican que los miembros de la jerarquía organizativa satnami también se valían de sus privilegios para tener acceso a las mujeres del grupo. El *jhanjeri chauka*, que provocó el gran desdén de las castas superiores, con su presunción de rectitud, indica que las mujeres no fueron simplemente víctimas pasivas de los procesos destinados a reforzar los límites masculinos, pero el ritual también plantea problemas de interpretación aparentemente insolubles. Dichas complejidades se ven acrecentadas por los mitos satnamis, en los cuales las mujeres investidas sexualmente de poder, utilizaban sus ardides y su deseo para desencadenar divisiones, disputas y desorden. En general, los mitos satnamis representaban una "historia heroica", pero trastornos relacionados con el género pusieron fin a esto. A continuación me ocupo de tales mitos.

ASUNTOS DEL MATRIMONIO

En sus mitos, se representa a los satnamis como un *vansh*, un linaje. La metáfora maneja y es manejada por la naturaleza de las relaciones entre los gurúes y los satnamis ordinarios. En este caso, los miembros de la satnampanth que estaban relacionados con la jerarquía organizativa de la comunidad, en especial los *mahants* y los *bhandaris* (funcionarios religiosos de la aldea), quienes ocupaban un lugar determinante en los rituales del ciclo de vida satnami, también desempeñaban un papel importante en las etapas críticas del ciclo de vida de la familia del gurú. A fin de

comprender el funcionamiento de esta metáfora referente al parentesco, me centraré en el matrimonio.

En lo referente al matrimonio, los miembros de la jerarquía organizativa de la satnampanth desempeñaban el papel de casamenteros de la familia del gurú. Cuando Ghasidas consideró que ya era tiempo de que su hijo Balakdas se casara, y, a su vez, Balakdas deseaba una esposa para su hermano Agardas y un esposo para su hermana Agroti, los gurúes transmitieron estos deseos a los *mahants* y a los *bhandaris* de la satnampanth. Los miembros de la jerarquía organizativa deliberaron, buscaron y presentaron a los jóvenes adecuados. Un matrimonio en la familia del gurú consolidaba las alianzas. En los mitos, al igual que en la práctica, los matrimonios invariablemente se realizaban en la familia de los *malguzares* satnamis, quienes también eran figuras importantes en la satnampanth. Además, la magnitud y la grandiosidad de las bodas constituían un gran espectáculo, lo cual mostraba la autoridad de los gurúes satnamis. Al mismo tiempo, el espectáculo se consideraba como una *jati rivaz* (una costumbre de la casta), en la cual, de acuerdo con los mitos, participaban todos los satnamis. Era propiedad común de la satnampanth.[50]

Los asuntos relativos al matrimonio de los gurúes estaban estrechamente vinculados a las normas y a los deseos de la comunidad. Balakdas, por consejo de los *mahants* y de otros satnamis, decidió construir un *mahal* (castillo). Chetari, miembro de la casta chitrakar (artistas), realizó la decoración y la pintura. Este personaje tenía una hija llamada Radha, que era aficionada al arte del canto. Un día Balakdas fue a ver el trabajo que se hacía en la construcción. Radha se encontraba en el lugar y se enamoró de Balakdas. Cuando éste se disponía a regresar, Radha lo tomó de la mano. Balakdas, que ya la había oído cantar, no la rechazó. Hicieron el amor y la joven quedó embarazada. Después de cinco meses, cuando los padres de Radha, que era soltera, se dieron cuenta de su preñez, le pidieron que les dijera la verdad sobre el padre de su hijo, a lo cual contestó que era Balakdas. Los integrantes de la casta se reunieron en Bhandar durante una *puranmasi* (noche de luna llena). Un *panchayat* determinó que el gurú, al haber preñado a una joven de otra casta, había cometido un grave pecado. El gurú, de acuerdo con el *panchayat*, ya no podría ofrecer *amrit*. Cuando Balakdas se enteró, llamó a las personas presentes y les pidió que dejaran de murmurar en secreto y que revelaran clara-

[50] *Vanshavali*, ff. 13-14 y 21-22, SW, VRP, NMML.

mente lo que les molestaba. El *mahant* de Nawalpur tomó la iniciativa y dijo: "Se dice que la hija del chitrakar espera un hijo tuyo. El gurú debe engendrar un *nam* (nombre/hijo varón) mediante un acto con una joven de su propia *jati* (casta). Tú has manchado a Satnam al cometer este acto con una persona de otra casta. ¿Cómo podemos aceptar el *amrit* que proviene de ti?". Balakdas se rió y respondió que él resolvería el problema, tras lo cual expresó:

> Cuando asumí la encarnación de Ram, mi padre me envió al bosque con mi hermano y su esposa. Allí me sentí atraído por un demonio femenino cuyo nombre era Surpanakha. Le dije que los dos no podíamos estar juntos en esa era. Yo fui Krishna en la era anterior y Surpanakha nació como Kubri. Me pidió un favor: quería un hijo. Le respondí que en la siguiente era ella nacería como Radha, y entonces los dos estaríamos juntos. Por nuestra vida anterior, hemos estado juntos. Esto explica la encarnación en su vientre.

Los satnamis reunidos en Bhandar expresaron a Balakdas que no creían su relato sobre su vida anterior. Únicamente si Balakdas se casaba con la joven frente a todos los presentes, ellos sabrían la verdad y le creerían. Llamaron al chitrakar, a quien se le pidió que se uniera al *vansh* (linaje), a la *jati* (casta) satnami. Sin embargo, él no quería dañar su casta. Pero cuando se preguntó a Radha sobre su deseo, ésta contestó: "Yo ya pertenezco a la casta de ustedes, cásenme rápidamente". El padre de la joven quedó satisfecho con la compensación por la novia, y Balakdas se casó con Radha. El gurú fue llevado a la casa en Bhandar, y después del *aarti* del gurú, los satnamis tomaron *amrit* de Balakdas.[51]

La satnampanth, el *vansh*, constituía un poderoso instrumento de sanción y censura en lo referente al matrimonio de los gurúes. La ingeniosa explicación de Balakdas, una composición innovadora con elementos de las tradiciones míticas preexistentes (procedentes del *Ramayana*, del *Mahabharata* y de la leyenda de Krishna), no bastó. La decisión del *panchayat* de la casta, que se había reunido en una fecha sagrada (*puranmasi*), fue definitiva. Balakdas tuvo que acceder a los deseos de su *vansh*: casarse con Radha y entregarle *churis*. Radha fue incorporada en la satnampanth y Balakdas mantuvo su categoría mítica.

[51] *Ibid.*, ff. 23-24.

SEXUALIDAD, DESEO Y EL *GADDI* DEL GURÚ

Agardas, el hijo menor de Ghasidas, sucedió a Balakdas. El primer acto del nuevo gurú fue el ofrecimiento de una fiesta con el fin de realizar los ritos fúnebres de su hermano mayor y para acumular méritos:

> Llegaron satnamis procedentes de todos los rumbos. Se realizó un gran sacrificio. Se preparó una fiesta ritual de siete *maunds*[52] de arroz y lentejas, junto con 100 *maunds* de dulces. Se hicieron muchas clases de alimentos con grandes fanfarrias y con acompañamiento de una concha de caracol e instrumentos musicales. Se distribuyó la comida. Las *matas* (esposas de los gurúes) rindieron culto al gurú.[53]

Este complejo de rituales recalca la importancia de los atributos de la realeza en la constitución de la autoridad del gurú satnami. El gurú entregaba obsequios para acumular méritos y realizaba un sacrificio, que son funciones cruciales de un rajá hindú. El *dan punya* (el ritual consistente en obsequiar regalos para acumular méritos) y el *yagya* (sacrificio) adquirían la forma específica de una fiesta para los satnamis: miembros del grupo tomaban el lugar del brahmán, como los receptores de los beneficios y de las prestaciones hechas por Agardas, el gurú que se asemejaba a un rajá. El festín fue espectacular. Se cocinaron diversos platillos en proporciones colosales, con el acompañamiento de una concha de caracol e instrumentos musicales, para miles de satnamis que llegaban a Bhandar. Las dimensiones y la grandiosidad de los ritos funerarios de Balakdas confirmaban que su sucesor, Agardas, poseía los atributos de un rey.

Un aspecto majestuoso y unos rituales característicos de la realeza constituían una concomitancia y una prerrogativa, una peculiaridad definitoria de la figura y la posición del gurú satnami. El tema, establecido por Balakdas, fue representado por generaciones posteriores de gurúes. En otra parte he mostrado que una fotografía tomada a fines del siglo XIX representaba a un gurú satnami como una mezcla de las características estrechamente entretejidas del rajá y del gurú. Los mitos relativos a los gurúes posteriores los presentaban en forma similar, dando audiencias en casas palaciegas, viajando en elefantes, camellos y caballos segui-

[52] Medida de peso variable localmente, que puede ir de 25 a 80 libras [N. del T.].
[53] *Vanshavali*, f. 1, 2B, III, SW, BRP, NMML.

dos de un suntuoso séquito y distribuyendo *amrit* a los miembros de la satnampanth. Al mismo tiempo, es posible sostener que esto constituía el principal elemento de continuidad entre Balakdas y los gurúes posteriores. Ghasidas y Balakdas, los protagonistas de una "historia heroica", habían orquestado el significado de la satnampanth. Los gurúes posteriores no poseyeron los atributos esenciales de estos dos grandes personajes míticos.

La muerte de Balakdas marcó un cambio en la relación entre el gurú y las mujeres dentro de la familia.[54] En los mitos satnamis, la sexualidad de la mujer constituye la preocupación dominante, el tropo clave, en la construcción de la *mata*, la esposa del gurú. Las esposas que, desde la perspectiva masculina, en el parentesco patrilineal siempre eran las advenedizas, más que representar madres y hermanas, desempeñaban los papeles principales. La sexualidad investía a las mujeres con *agency*. Para un gurú, tener el control significaba dominar la sexualidad de su esposa y despojarla así de su *agency*. Ahí donde los primeros gurúes tuvieron éxito, los siguientes fracasaron.

¿Qué podemos deducir de esta descripción? Para apoderarse del relato, las imágenes son decididamente vívidas y profundamente perturbadoras. Lo que nos sorprende de inmediato, aunque sólo sea tras una mirada superficial a estos mitos, es la manera singular como los bosquejos traslapados de la madre y de la esposa, así como la cohabitación y el matrimonio, en un principio son difusos, y más tarde se recogen continuamente y aparecen en otro lienzo.[55] Sobre este lienzo, las líneas inicialmente aparecen borrosas y los tonos indistintos de estas imágenes se mezclan

[54] Los mitos sobre los gurúes posteriores de los que hablaremos a continuación constituyen un área más especializada de conocimiento que los mitos sobre Ghasidas y Balakdas. Sólo algunos de mis informantes, sobre todo los que pertenecían a las familias de los *mahants* (o los que eran cercanos de alguna manera a la familia extendida del gurú), conocían las historias de los gurúes posteriores en forma rudimentaria, pero no conocían la gran cantidad de detalles que ofrece el *Vanshavali*. Estos informantes a menudo mencionaban que los mitos sobre los gurúes posteriores que yo investigaba los conocían mejor las personas —generalmente identificaban y mencionaban individuos específicos— de las generaciones de sus abuelos y de sus padres que ya habían muerto, en ocasiones hacía muchos años. En este caso existe una razón importante. Los dramas míticos que representaban historias de éxitos y de hechos históricos de Ghasidas y Balakdas tenían más posibilidades de captar la imaginación de los satnamis que los relatos más fragmentarios que narraban los fracasos de los gurúes posteriores.

[55] Véase Raheja y Gold, *Heron's Words*.

—en realidad ambos están al mismo tiempo abrumados y orquestados por— con la perspectiva de un cuadro completamente terminado. Nos encontramos frente a una imagen muy colorida de la sexualidad subversiva (cuando no está domeñada) de las esposas de los gurúes. En este lienzo, que contiene mitos de género y perspectivas masculinas, no hay cabida para otras pinturas, para otras historias, para otros imaginarios. Por ejemplo, ¿cuál era la relación entre el sexo y el matrimonio, como medios que se sobreponían, para la adquisición de poder de las *matas* de los gurúes, entre otros aspectos? Si es posible hacer tal distinción, ¿las *matas* de los gurúes buscaban sexualmente a los gurúes o deseaban la autoridad que éstos detentaban? ¿Cómo intervenían simultáneamente la calidad de esposa, la sexualidad y la maternidad y cómo se transformaban entre sí? ¿Y qué puede deducirse del misterio de la hermana desaparecida, tanto en sus contextos agnáticos como afines?[56] Las respuestas a estas preguntas presuponen matices, detalles y texturas, delineados sutiles, marcas claras y amplios trazos en los lienzos sobre los mitos satnamis, pero que se han borrado, quedando ahora únicamente un solo cuadro grotesco. Sin embargo, debemos plantearnos tales preguntas, ya que esto puede servir para destacar las posibilidades de otros imaginarios referentes al deseo y a la sexualidad, al papel de las *matas* y de la maternidad, de la masculinidad y de la feminidad, incluido todo en la familia del gurú. Además, las preguntas nutren y generan imágenes, de modo que un cuestionamiento de las estrategias de control de los hombres hecho con sus propias descripciones generales sobre la sexualidad subversiva de las mujeres puede incluso conducirnos a algo similar a un montaje.

Claramente, estos relatos satnamis nos presentan una serie de imágenes e ideas con extraordinarias características de género que, a la par que delinean los rasgos sobresalientes de los atributos heroicos de Ghasidas y Balakdas y definen los límites de la naturaleza contestataria de los mitos de la comunidad. De igual manera, estas imágenes e ideas presentan un aire de naturalidad acerca de tales mitos, ya que han sido elaborados con un lenguaje que les imprime un cierto carácter de que-no-podrían-haber-sido-de-otra-manera, lo que, a su vez, mitiga el alcance de la censura moral. En los intersticios de estas tendencias simultáneas es donde precisamente necesitamos localizar los significados de la sexualidad subversiva de las *matas* y su utilización como recurso estratégico. En for-

[56] *Ibid.*

ma *sui gen(d)eris*, los primeros gurúes mantuvieron dominadas a sus mujeres, pero con Agardas la situación se trastrocó, y los gurúes quedaron a merced de la sexualidad de las *matas* de la satnampanth.

Demos una mirada a la abigarrada vida de la *mata* Partappurin (quien, con el correr del tiempo, se casó con los tres hijos de Ghasidas), vida que ilustra este patrón.

> Después de su encuentro con la *devi* Danteshwari, Ghasidas regresó a Bhandar y arregló el matrimonio de su hijo mayor, Amardas, con la hija del *malguzar* de Partappur en el distrito de Bilaspur. La boda tuvo lugar en Partappur. Los desposados regresaron a Bhandar. La primera noche, cuando la *mata* Partappurin fue a dormir con Amardas, lo encontró meditando en posición yóguica de loto. Partappurin se marchó diciendo que regresaría pronto. El deseo sexual de Partappurin no fue satisfecho. Una tarde, cuando Amardas yacía en la cama, Partappurin lo cogió desprevenido y en forma lasciva comenzó a sobarle los pies. Amardas resistió y, mediante una iluminación yóguica, lograda gracias a su fuerza interna, logró ahuyentar a su esposa. Partappurin huyó lanzando fuertes gritos. Amardas partió tras ella llevando una lanza en su mano. El gurú siguió a la *mata* aldea tras aldea. Antes de que pudiera alcanzarla, Amardas llegó a la aldea de Chattua. Allí se celebraba el *janmashtami* (el día del nacimiento del dios Krishna). Los aldeanos rindieron culto a Amardas y lo invitaron a tomar parte en la *panthi naach* (danza de la satnampanth). Amardas murió en Chattua absorto en la *panthi*.

Resulta significativo que la *mata* Partappurin fuera la hija del *malguzar* de Partappur. Ya hemos mencionado que los matrimonios en la familia del gurú cimentaban "alianzas" de parentesco con familias de importantes terratenientes satnamis y con miembros clave de la jerarquía organizativa de la satnampanth, alianzas que generaban "capital cultural" en redes más amplias de la "economía de las prácticas" del parentesco satnami.[57] No obstante, en Chhattisgarh, al igual que en algunos otros contextos, los lazos de parentesco, en particular con los afines, son de doble filo. Los lazos de unión constituyen, por un lado, una base de apoyo mutuo y, sobre todo en el caso de las familias de los gurúes satnamis, una fuente de capital de diversos tipos, y, por otro lado, dichos lazos conllevan muchos riesgos, siempre cargados de amenazas y envidias, rompi-

[57] Véase Bourdieu, *Theory of Practice*.

mientos y traiciones, esto es, son un peligro constante para las familias, los grupos y las comunidades.[58] Además, si situamos estos lazos en las tensas relaciones de los agnados de una mujer con su linaje natal —tensión que se traduce en una ambigüedad persistente desde el punto de vista de la mujer—, en la que está en juego el control del cuerpo y de las posesiones de la novia, encontramos el escenario adecuado para una representación distorsionada, propiamente masculinista, de los atributos de las *matas* de los gurúes. Con estas esposas, que representaban una amenazante sexualidad subversiva, intrínsecamente relacionada con su categoría de personas peligrosas por ser ajenas a la comunidad, las dos imágenes actúan en paralelo, reforzándose recíprocamente y definiendo mutuamente un cuadro singular. Para el mantenimiento de dicho cuadro, intervienen los esquemas de exogamia de las aldeas, las tensiones que se crean con los encargados de entregar a las esposas y las percepciones (masculinas) de la sexualidad (femenina) dentro del parentesco patrilineal. Así, el nombre mismo de la *mata* Partappurin invocaba su hogar natal, ajeno. Su padre, siendo el *malguzar* de Partappur, era una especie de figura rival de los gurúes dentro de las configuraciones del parentesco local. El no someter su sexualidad representaba no ponerle límites, lo que significaba que probablemente podía subyugar a sus esposos, los gurúes satnamis.

Amardas había refrenado sus instintos sexuales y se había opuesto al deseo de Partappurin mediante el celibato y la meditación. Al mismo tiempo, el deseo sexual insatisfecho de Partappurin fue el que truncó la meditación de Amardas y lo condujo hacia su muerte en Chattua. Si la muerte de Amardas durante el *janmashtami*, mientras bailaba el *panthi naach* (ambos hechos son rasgos de distinción dentro de la satnampanth), conjuntaba el acontecimiento crítico del fin de un gurú con signos que definían los límites de la comunidad, fue la sexualidad de Partappurin la que determinó esta historia.

Balakdas, siempre el héroe masculino, no podía ser destruido en forma similar por motivos de celibato. Él controlaba por completo sus relaciones con Partappurin, con la que se casó tras la muerte de Neerabai, su primera esposa. La obediencia de Partappurin hacia Balakdas era total. Ella fue el primer miembro de la familia del gurú en hacer *janeu* (cordones sagrados) cuando Balakdas empezó la distribución de éstos en-

[58] En Dube, *Stitches on Time*, especialmente en los capítulos 2 y 3, hay una exposición de estos temas en el contexto de las disputas entre parientes en la vida de la aldea.

tre los satnamis. La *mata* estaba feliz con la decisión de Balakdas de casarse con Radha, la joven que había seducido a Balakdas, pero que después había quedado bajo su control.[59] Pero Balakdas murió joven.

Partappurin se transformó tras la muerte de Balakdas. Ahora la afirmación de una sexualidad dominante reemplazó a la obediencia implícita, y la *mata* adquirió el aspecto de *devi* a causa del deseo.

> En el convite ofrecido en ocasión de los ritos funerarios de Balakdas, las *matas* realizaron un culto religioso. Esta actividad se prolongó hasta la medianoche. Agardas se había dormido en ese lugar. La *mata* [Partappurin] se engalanó y fue hacia Agardas para hacer el amor. La mujer dijo a Agardas: "Ve la forma que he adquirido y en lo que me he convertido. Mírame con cuidado". En ese momento el ser de la mujer tenía ocho brazos y parecía reunir [los atributos de] muy diferentes clases de personajes. Al ver esta forma que no pertenecía a este mundo, Agardas se inquietó. Se preguntó adónde podría escapar. Agardas empezó a suplicar a la mujer con las manos unidas. A continuación ella dijo a Agardas: "Hazme *keli* [el amor] o si no te convertiré en cenizas". A lo cual Agardas contestó: "Estoy dispuesto a hacer cualquier cosa que ordenes, pero no me mates". La *mata* Partappurin le respondió: "Escúchame y conviérteme en tu *patrani* [la esposa más prominente; literalmente, la reina que se sienta en el regazo]".[60]

El tiempo y el lugar eran el escenario adecuado para el encuentro entre la *mata* Partappurin y Agardas. Se habían llevado a cabo los ritos funerarios de Balakdas, y las *matas* habían presentado sus respetos y rendido culto al fallecido gurú. Era precisamente pasada la medianoche. Agardas se había ido a dormir en el lugar de la celebración. La *mata* Partappurin atacó con presteza, a la primera oportunidad, después de que Agardas se había convertido en el nuevo poseedor del *gaddi* [puesto del gurú]. Agardas fue atrapado ignorante y desprevenido. De todas formas, no podía hacer nada. Partappurin, vestida para la ocasión e impulsada por su deseo por Agardas, se había transformado en una figura de otro *lok* (mundo). El gurú reconoció que no tenía escapatoria. Partappurin tenía ocho brazos y reunía características de "muy diferentes clases de personajes". El relato hace hincapié en la sumisión total de Agardas a la *mata* Partappurin: su-

[59] *Vanshavali*, ff. 11, 23 y 5, II, SW, BRP, NMML.
[60] *Ibid.*, f. 1, 2B, III, SW, BRP, NMML.

plicó ante ella con las manos unidas, aceptó satisfacer su deseo para que ella le perdonara la vida y, tan pronto como ella expresó la orden, se casó con ella, de modo que Partappurin se convirtió en su *patrani* (reina).

Desde luego, los actos legendarios de Ghasidas y Balakdas, representados en una escala grandiosa y épica, no tuvieron una secuela entre los gurúes posteriores de la satnampanth. La transformación de la figura del gurú fue moldeada por la fuerza motriz de la sexualidad de las mujeres que se habían incorporado en el linaje de Ghasidas mediante el matrimonio. La sexualidad le otorgaba a Partappurin poder y, de hecho, le infundía el aspecto de una *devi*. Agardas fue una masilla en las manos de esta *mata*. Como consecuencia, Partappurin logró tener rápidamente una posición dominante dentro de la satnampanth. De este modo, en la mañana siguiente al encuentro de Agardas con la *mata*, se colocó un *kalash* (pináculo) de oro en lo alto del "palacio" de Bhandar. Aunque el pináculo, que medía siete brazos de longitud, simbolizaba el carácter real del gurú de la satnampanth, Partappurin fue la que desempeñó el papel principal en la ceremonia celebrada para instalarlo. Ella fue la primera de las *matas* en celebrar *puja*, y, bajo su dirección, las *matas* establecieron un nuevo rito de precedencia en la ejecución de la ceremonia, relegando a los *mahants* de la satnampanth a una posición secundaria.

Poco después de la instalación del pináculo, Radha Chetari, la tercera esposa de Balakdas, ardía en deseos por Agardas. El asunto quedó en manos de la *mata* Partappurin. Radha dijo a Partappurin: "Un día yo también quiero hacer el amor con Agardas". Con la autorización de Partappurin, se efectuó este acto. Partappurin no sólo se hizo cargo de los asuntos de Agardas, también asumió la responsabilidad de preparar la boda del heredero al puesto del gurú. Cuando Sahebdas, el hijo de Balakdas y de Radha Chetari, iba a casarse, tanto la *mata* Partappurin como el gurú Agardas llamaron a los satnamis devotos y les pidieron que buscaran una joven. Se les informó sobre una muchacha llamada Bahi, y Sahebas se casó con ella. A diferencia de lo que sucedía en el pasado, cuando solamente el gurú, en consulta con los *mahants* y los *sants* (santos), decidía las bodas de la familia, ahora tanto Partappurin como Agardas dirigieron la búsqueda de la novia y decidieron quién era la persona adecuada para Sahebdas.[61] Partappurin le había arrebatado la iniciativa a Agardas. Las relaciones entre el gurú y la *mata* dentro de la satnampanth

[61] *Ibid.*

se reordenaron y se transformaron. El cambio servía de fundamento a una metamorfosis del significado de la figura del gurú. Con la muerte de Balakdas, la "historia heroica" de la satnampanth fue sustituida por un relato más fragmentario, caracterizado por tensiones y divisiones entre los gurúes.

Sahebdas deseaba el *guru gaddi* y luchó por la posición de Agardas como gurú en cuanto alcanzó la mayoría de edad.

> Sahebdas se fue a Bhisodi a causa de que había enfermedades en Bhandar. Allí realizó un *puja*. Se fue a dormir y tuvo un sueño. Una mujer vieja surgió de una canasta sosteniendo algo en la mano. Dijo a Sahebdas: "Yo iba a encontrarte, pero ahora tú has venido a encontrarme". Él contestó: "Todavía no se ha hecho un trabajo mío". La aparición le dijo que en seis años su trabajo estaría realizado.[62]

El sueño de Sahebdas formaba parte de un patrón recurrente en los mitos de la satnampanth. Por ejemplo, Satnampurush (la encarnación de Satnam) se había aparecido en una visión a todos los chamars, mientras se encontraban inmersos en un sueño profundo, y les había ordenado que aceptaran a Ghasidas como su gurú. En forma similar, Balakdas había usado y distribuido *janeu*, tal como se lo había indicado Ghasidas en una compleja secuencia de un sueño. Pero en el caso de Sahebdas, la naturaleza del sueño había experimentado una transformación. Ya no se trataba de Satnampurush, de Ghasidas o de Balakdas guiando el destino de la satnampanth por medio de un sueño. En este caso, una mujer vieja había sustituido a las figuras míticas de la satnampanth. Sahebdas no actuaba por el bien de la satnampanth. Su única mira era la adquisición del puesto de gurú. En consecuencia, los miembros de la satnampanth expresaron su sorpresa ante el relato del sueño de Sahebdas y dudaron de su veracidad.

En estas circunstancias, la prosecución del *gaddi* por parte de Sahebdas recibió la ayuda de la *mata* Partappurin. Después del episodio del sueño,

> Sahebdas fue a Bhandar y preguntó a Partappurin si Agardas tenía el *gaddi*. Partappurin contestó: "Tú eres el *malik* [dueño] del *gaddi*". Al recibir esta

[62] *Ibid.*, f. 2.

> respuesta, Sahebdas actuó con sigilo y astucia. Acompañado de un ministro, se marchó en secreto a Raipur. Allí presentó una solicitud y consiguió que el *gaddi* se registrara a su nombre. Sólo cuando Sahebdas regresó a Bhandar, la gente se enteró de que se había convertido en el gurú. El dosel real se colocó en Bhandar y se instaló a Sahebdas en el trono. Como era de esperarse, Agardas se disgustó y Sahebdas no pudo ser investido con un *tilak* [signo devocional pintado en la frente] a fin de completar su ascenso a la posición de gurú. El conflicto entre Agardas y Sahebdas llegó a su clímax a causa del pago de una deuda a Golukdas [el comerciante y prestamista] de Jabalpur. La deuda databa de mucho tiempo atrás y se había calculado en 34 000 rupias. Con anterioridad, Sahebdas había dicho a Agardas que deberían reunirse y pagarla. Agardas había respondido que él no tenía suficiente dinero. El asunto había quedado sin resolver. La enemistad entre Agardas y Sahebdas a causa del *gaddi* se convirtió en un pleito por el pago de la deuda. El *gaddi* se dividió en dos partes. Bhandar y Telashi fueron los lugares principales. La jerarquía organizativa también se dividió en dos grupos. Después de las gestiones, Sahebdas permaneció en Bhandar. Agardas, la *mata* Partappurin, Dulhapuri y la *mata* Mutki de Ratanpur se marcharon a Telashi.[63]

El relato del conflicto entre los gurúes se basaba y a la vez invocaba una noción de desorden. Las mujeres —tanto la vieja hechicera del sueño de Sahebdas como la *mata* Partappurin— fueron las que desempeñaron un papel clave en el curso de los acontecimientos, mientras que Sahebdas, impulsado por su implacable búsqueda del *gaddi*, con sigilo y astucia logró engañar a su tío y a los miembros de la satnampanth. Los acontecimientos siguientes fueron un síntoma y una consecuencia del desorden. La ceremonia de investidura de Sahebdas se canceló. Los gurúes no pudieron pagar su deuda. El *gaddi* del gurú se dividió.

La divisón del *gaddi* del gurú se formalizó y se determinó mediante la intervención del poder institucionalizado de la escritura, impuesto por el gobierno colonial. Con esto, los gurúes de la satnampanth perdieron una oportunidad.

> Tras la muerte de Partappurin, se convocó a Agardas y a Sahebdas a que tuvieran un encuentro con el *saheb* [extranjero] inglés. La reunión tuvo lugar temprano en la mañana. El *jila saheb* [magistrado de distrito] preguntó a

[63] *Ibid.*

> Agardas: "¿Quieres gobernar?". Agardas respondió: "Soy un gurú, desconozco la ley. A causa de mi desconocimiento de la política, no puedo desempeñar esta tarea". El magistrado de distrito leyó el documento de Victoria que habían recibido. [Dijo a Agardas] "Si usted gobierna, las siguientes cosas serán suyas: *janeau*, *tilak*, *palki/dola* [palanquín] y la ley. Todo esto será para usted". Agardas contestó: "Maharajá, no deseo gobernar". A continuación se llamó a Sahebdas y se le formularon las mismas preguntas. Sahebdas afirmó que lo que había dicho su tío era cierto. A ambos se les dijo: "Están perdiendo una oportunidad. Más tarde sufrirán las consecuencias. Cada año llega el documento de Victoria para ustedes, pero los hindúes dan dinero con el fin de que se oculte. Entreguen mil rupias y tomen el documento". En el documento, a Sahebdas se le registró como el *zamindar* de Bhandar y a Agardas como el *zamindar* de Telashi.[64]

El dominio del gurú y el ámbito de las reglas, ordenamientos y leyes del gobierno colonial eran independientes. Agardas y Sahebdas no aceptaron el ofrecimiento de gobernar a los satnamis que estaba inscrito en el documento proveniente de la reina Victoria porque no entendían de política ni de leyes. Los gurúes Ghasidas y Balakdas se habían mantenido dentro de los límites de la ley colonial. Sin embargo, hay que recordar que la autoridad de Ghasidas había sido reconocida por el *saheb*, y que Balakdas había triunfado sobre el *sarkar* (gobierno colonial). Ambos gurúes habían obligado al poder colonial a que los reconociera mediante la verdad de Satnam. Pero ahora la situación había cambiado. El gobierno colonial, voluntariamente, había ofrecido a los gurúes el derecho a gobernar. Agardas y Sahebdas, al desdeñar el ofrecimiento (y al no pagar las mil rupias), le habían hecho el juego a los hindúes, quienes sobornaban cada año al gobierno con el fin de que se ocultara la carta que daba a los satnamis un derecho por encima de los símbolos de la dominación de la casta superior. El gobierno colonial, a pesar de su corruptibilidad, no ignoraba la situación y había intentado ayudar a los gurúes satnamis. El reconocimiento de la división del *gaddi* del gurú se produjo por la imposibilidad de que Agardas y Sahebdas llegaran a un acuerdo sobre sus diferencias. Asimismo, fueron incapaces de hacer valer su derecho sobre el cordón sagrado, el *tilak* (marca sagrada en el entrecejo), el palanquín y la ley para los miembros de la satnampanth. El destino de la satnampanth estaba estre-

[64] *Ibid.*, ff. 3-4.

chamente vinculado a la suerte del *gaddi* del gurú. Fueron éstos tiempos difíciles para los miembros de la satnampanth.

Las situación se complicó aún más cuando Agardas y Sahebdas murieron poco después de su encuentro con el funcionario británico.

> Agarmandas y Ajabdas de Telashi habían asistido a los ritos funerarios de Sahebdas. Había un *panchayat*. La *mata* Karri [la viuda de Sahebdas, su segunda esposa] dijo a Ajabdas: "¿Qué voy a hacer? Aún soy joven. Acéptame y quédate conmigo en Bhandar". Ajabdas contestó: "Mi esposa está embarazada. No puedo hacer esto". Después de decirlo, Ajabdas partió. Karri llamó una vez más a Ajabdas de Telashi. Ajabdas le dijo: "Tú me llamaste. Ahora bien, ¿quién pagará la deuda de Gokuldas?". Karri le aseguró que ella la pagaría. Ajabdas le creyó. Fue hacia Karri en Bhandar. La *mata* Karri retuvo a Ajabdas como su *mukhtiyar*, el hombre a cargo del *malguzari* [propiedad del *malguzar*].[65]

Karri, al igual que Partappurin, era una peligrosa intrusa en la patrilinealidad de los gurúes y, también como Partappurin, a causa de su juventud y sexualidad, se sintió atraída hacia el hermano menor de su marido. Los escrúpulos de Ajabdas, debido al embarazo de su esposa, no impidieron que cayera en los ardides de Karri. Ésta lo tentó con el ofrecimiento del pago de la deuda de Gokuldas. Inicialmente, la *mata* había sugerido a Ajabdas que le diera cobijo. Pero en realidad, Ajabdas fue el que tuvo que dejar su investidura en Telashi y marcharse a Bhandar, donde Karri lo "retuvo". Un gurú había llegado a servir a una mujer. La deuda no se pagó. La astucia femenina había triunfado sobre un gurú débil, con lo que se gestó la raíz del desorden.

El *Vanshavali* termina con la enumeración de los conflictos desatados por la sucesión del *gaddi* entre los miembros de la familia del gurú. Lo que sobresale en medio de la confusión, y que caracteriza la narración, es el papel esencial de Karri en el desenlace del drama. Primero, cuando Agarmandas, el hijo de Agardas, siguiendo el consejo de los *mahants*, reclamó que el cargo de gurú le correspondía a él por ser el hijo de la primera esposa de su padre, la evidencia de Karri en la corte fue lo que le confirió a él el *gaddi* en Telashi. Una vez más, unos años más tarde, la astucia y los ardides de Karri hicieron posible que Muktavandas, su hijo

[65] *Ibid.*, f. 4.

que había procreado con Ajabdas, fuera nombrado gurú de Bhandar. Karri sobornó a los funcionarios locales y testificó en la corte que Muktavandas era en realidad hijo de Sahebdas. Atibaldas, el hijo de Ajabdas y de su primera esposa, la *mata* Gautri, apeló la decisión, argumentando que Muktavandas no era hijo de Sahebdas, sino de Ajabdas, su padre, y de Karri tras su matrimonio *churi*. En otras palabras, Atibaldas y Muktavandas eran medios hermanos, y Atibaldas era el hijo mayor de Ajabdas. Pero cuando el magistrado pidió a Atibaldas que probara sus declaraciones, éste sólo pudo presentar un documento que mencionaba a su padre como el *mukhtiyar*, el hombre a cargo del *malguzari*. El *saheb* dijo a Atibaldas: "Tu padre es *mukhtiyar*, de modo que no se te puede otorgar el derecho del *gaddi*. El *gaddi* permanece en manos de Muktavandas".[66] Ahora bien, Karri había impuesto tal curso a los acontecimientos. Se había asegurado de que los documentos mencionaran a Ajabdas como *mukhtiyar*, y además declaró que Muktavandas era el hijo de Sahebdas. En ese momento termina el *Vanshavali*.

A partir de la década de 1920, las tensiones y los conflictos entre los gurúes tuvieron lugar en el ámbito de la política formal institucionalizada. Agardas, el tercer hijo de Agarmandas, surgió como el gurú de la satnampanth y como cabeza de la recién fundada Satnami Mahasabha (la Gran Sociedad Satnami). Pero es tiempo de que pasemos a la siguiente entrega de esta (*his*)toria.

LAS AGENDAS DE GÉNERO Y LA DOMESTICACIÓN DE LA REFORMA

En otra parte he expuesto que la Satnami Mahasabha se creó en la década de 1920 como resultado de los esfuerzos conjuntos de algunos líderes de la satnampanth, especialmente de los *mahants* Naindas y Anjordas, así como de personas ajenas a la comunidad, como es el caso de G.A. Gavai, de la Asociación de las Clases Oprimidas, y de Baba Ramchandra, ex dirigente del movimiento campesino radical denominado Kisan Sabha, de la zona rural de Awadh, en el norte de India. Baba Ramchandra desempeñó un papel decisivo al dar comienzo a las agendas brahmánicas legales para reformar la satnampanth.[67] Lo importante de esto es que las

[66] *Ibid.*, f. 5.

[67] Saurabh Dube, "Lenguajes de autoridad y proyectos generados de género: la Sat-

expresiones esenciales de mando que regían la Satnami Mahasabha coincidían con los intentos por regular los ámbitos estrechamente vinculados del matrimonio, la sexualidad y la crianza en la familia satnami.

Baba Ramchandra intentó reordenar las relaciones conyugales y de género dentro de la satnampanth, sobre todo mediante el texto, sin publicar, "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni" (La vida de las cinco jóvenes satnamis puras).[68] La intención del autor era que lo leyera la *bade log* (gente importante) de la jerarquía satnami, a fin de que tomara la iniciativa de reformar la satnampanth mediante la reforma de la familia.

> Salí a recorrer las aldeas. Mi trabajo consiste en organizar. Es imposible mejorar el resto de la sociedad sin antes haber reformado la familia. Ésta es la razón por la que los sabios han elogiado esta institución, afirmando: "¡Grande es la Madre de Familia!". Debido a esto, en India se respetan a las mujeres de otras castas. Pero, ¿por qué en esta casta satnami, que ha sido reformada en todos sentidos, no se ve a sus propias mujeres con respeto? Meditando sobre esto, en nombre de las cinco jóvenes puras, he ofrecido las respuestas que han venido a mi limitado entendimiento.[69]

El pasaje nos introduce a los aspectos esenciales del texto "Panchkanya Dehati": la maternidad; la mejor manera de mantener la moralidad y regular la economía en la familia satnami; un contraste entre las mujeres satnamis y las mujeres de otras castas, y la oposición entre el hogar y el mundo exterior. Estas cuestiones enlazan las seis partes básicas que constituyen el texto principal: un largo poema denominado la canción del alba; una narración, que incluye una carta de peticiones, escrita —como el resto del texto— por Baba Ramchandra, pero atribuida a una

---

nami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 513-550.

[68] Baba Ramchandra, "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni", núm. 4, f. 3, 2A, SW III, BRP, NMML.

[69] Baba Ramchandra prosigue: "Vosotras, personas importantes, no dudéis en reformar vuestra casta haciendo llegar, de oído en oído, los ecos de esta voz de las Panchkanyas. Gurú, Mahatma, Bhandari, Sathidars y Sants, todos vosotros tomad este libro para vuestros hijos y aplicad las disposiciones establecidas en él para mejorar vuestra familia. De lo contrario, cuando la oportunidad haya pasado, os arrepentiréis. ¡Levantaos, levantaos!", *ibid*.

mujer satnami ficticia llamada Vidyavati; extractos del *Ramcharitamanas*, de Tulsidas; un pequeño fragmento contra la práctica satnami de vender cereales en el mercado; otro que ataca duramente a los satnamis que comen carne y que elogia a Naindas (*mahant* de la satnampanth), y, por último, un detallado "Modelo para procrear niños". Cada una de esta secciones explicaba detalladamente un nuevo código de moralidad de la familia elaborado por Baba Ramchandra. Ahora bien, aunque este código abordaba ciertos problemas de las mujeres satnamis, como los relativos a la explotación sexual, únicamente lo hacía dentro de una matriz de restricciones que dejaba el poder de los asuntos domésticos e íntimos en manos de los hombres satnamis y mediante medidas diseñadas para contener un patrón más fluido de relaciones de género en las redes de parentesco satnami. Esto significó que el código de Baba Ramchandra sobre la moralidad y la economía de la familia impusiera mecanismos de control jerárquico y ritual en las mujeres satnamis, lo que lo distanciaba aún más de las preocupaciones y los deseos de éstas.

La "Panchkanya Dehati" se inicia acertadamente con una *pad prabhati*, o canción del alba, una exhortación a despertar a la verdad. En el poema está intercalado un llamado a las mujeres satnamis a despertar del sueño, esto es, de la indiferencia e ignorancia. El *prabhat*, el alba, es la luz que ilumina la oscuridad que cubre a las mujeres satnamis. Además, el culto de Satnam es el que anuncia el alba. Esto se subraya mediante las repeticiones. Al mismo tiempo, se establece que los aspectos definitorios de la nueva luz del alba son el conocimiento y la virtud, los cualees deben servir para que las mujeres sean buenas madres que críen a sus hijos adecuadamente. Se otorga un valor especial al hijo varón. Por último, la exhortación a despertar se elabora en función de un contraste. Las mujeres de todas las otras castas han despertado, pero las mujeres satnamis siguen durmiendo desvergonzadamente, y el mundo se burla de estas criaturas ignorantes. A fin de alcanzar su humanidad, las mujeres satnamis deben reformarse y mejorar.[70]

A la *pad prabhati* le sigue una narración corta de Baba Ramchandra que contiene una carta de peticiones hechas, a nombre de las mujeres satnamis, por su hermana imaginaria, la satnami Vidyavati. Descripciones breves pero evocativas sobre Baba Ramchandra y Vidyavati crean la escena. Se nos dice que Ramchandra, vestido con descuido y completamente

[70] *Ibid.*, f. 1.

desdeñoso de la comida que se le ofrece, es representado en las tradiciones populares como un santo y un asceta. Por su parte, el personaje ficticio de Vidyavati se nos presenta como la suma de todas las cualidades esenciales de una buena mujer. Educada pero sin haber perdido su naturalidad, Vidyavati no sólo aplica su aprendizaje para servir mejor al *sasural* (el hogar afin), sino que, gracias a tal aprendizaje, se convierte en tímida, reservada y obediente, atributos que, de acuerdo con el texto, constituyen los ideales de la feminidad satnami. Así, en armonía con su carácter —nos dice el texto—, Vidyavati escribía lo que había aprendido bajo la tutela de Baba Ramchandra. Una vez que en la "Panchkanya Dehati" se ha probado la legitimidad de Ramchandra y de Vidyavati, se ruega a los organizadores de la Mahasabha y a las personas importantes de la satnampanth que pongan remedio a los problemas de las mujeres satnamis.

> 1] No nos entreguéis en matrimonio cuando aún somos pequeñas. 2] Enseñadnos lo suficiente para que seamos capaces de limpiar nuestro linaje de sus signos funestos y podamos proporcionar felicidad a nuestros hijos. 3] *Panch* o *sarpanch*, gurú o *mahant*, *bhandari*, no nos convirtáis en prostitutas… mantenednos puras. 4] Preparadnos para servir a nuestros maridos. 5] Preparadnos para servir al gurú —lo cual mejora la situación doméstica y social—, de modo que adquiramos honor en el mundo. 6] No nos obliguéis a usar latón, cobre, plata falsa y oro falso. 7] Renunciad a la práctica de vender cereales producidos por el trabajo de la familia a precios bajos. 8] Obligadnos a usar trajes de *pachees-tees* [el tejido tradicional], también dadnos otro brazo y medio de largo de tela para cubrir nuestros receptáculos de leche. 9] No nos enviéis a trabajar fuera del hogar. Cuando vamos a trabajar a la casa de alguien, el amo, sus hijos y sus sirvientes tienen relaciones con nosotras como si fueran nuestros maridos. Poned fin a esto, o díganos cómo mantener nuestra creencia en la fidelidad al marido. 10] Cuando el gurú, el *mahant* y los *diwans* [consejeros del gurú] vengan en el *ramat* [viaje del gurú], no nos enviéis a nosotras, las jóvenes, ante ellos. Los *sipahis* [guardias del gurú] y los *mahants* del gurú nos llaman con el pretexto de que les demos masajes con aceite, les sirvamos arroz, les demos agua o les hagamos algún otro trabajo. Acudimos respetándolos como a nuestros dioses verdaderos, pero cuando llegamos allí, ellos degradan nuestro prestigio y destruyen nuestra fe. Si protestamos, los compañeros del gurú nos rodean por todas partes y nos dicen que al gurú se le debe dar cualquier cosa. Haced a un lado a los gurúes. Después de que el gurú ha terminado, los *ma-*

hants y los *sipahis* nos montan. Debido a esto, rogamos a nuestras madres y padres, a nuestras suegras y suegros que nos protejan de esta crueldad. 11] Si contraéis una deuda, debéis pagarla rápidamente, de modo que no seáis injuriados, no tengáis que ir a la corte, no tengáis que vender a precios bajos bienes adquiridos con el dinero ganado por la familia y no tengáis que vender la plata, el oro, los ornamentos y los animales. Esto es lo que debéis hacer e indicar a los demás que hagan. 12] Si tiene lugar una desgracia, buscad la manera de que las jóvenes casadas no nos quedemos solas en la casa. Nuestros maridos parten a ganarse [la vida] a Calcuta y a Kalamati [minas de carbón]. Sus padres nos convierten en un medio de hacer dinero. Incluso cuando nuestros esposos nos llevan a otras tierras, allí los guardias, los empleados de oficinas, los barrenderos y los *sahebs*, blancos y negros, de las fábricas contratan a nuestros esposos en trabajos ocasionales en diferentes partes y a nosotras nos convierten en prostitutas. 13] Evitad que tengamos que casarnos en una familia que coma carne o fume tabaco o consuma licor. 14] Damos las gracias a Naindasji, *mahant* de nuestro linaje que vive en Saloni. Él apoyará estos trece [anteriores] puntos y obtendrá honor para nosotras, de modo que nosotras y nuestros hijos podamos ser fieles a Dios y al país, y podamos eliminar nuestros estigmas vergonzosos.[71]

Estas demandas sugieren una percepción particular sobre la posición y los deberes de las mujeres dentro de una concepción autoritaria de la "tradición hindú", un mundo de domesticidad idealizada fabricado por Baba Ramchandra. De acuerdo con él, las mujeres de todas las castas gozaban de un estatus elevado en el orden hindú de la familia y el matrimonio, pero las mujeres satnamis habían sido condenadas y relegadas a una posición inferior. Baba Ramchandra, en este caso, posiblemente se refería a la percepción de los miembros de casta alta sobre las supuestas desviaciones sexuales de las mujeres satnamis. El modo de librarse de esto consistía en poner de relieve la maternidad, la *pativrata dharma* (la creencia en la completa fidelidad y firme devoción hacia el esposo) y la modestia, constituyendo, estas dos últimas, un dogma para las mujeres satnamis y un código moral adecuado para la familia. Esto implicaba, por un lado, la protección de las mujeres satnamis de las diferentes formas de explotación sexual con el fin de ayudar a mantener su *pativrata dharma* y, por el otro, una medida para conservar los signos de estatus y la autosu-

[71] *Ibid.*, ff. 5-8.

ficiencia económica de la unidad doméstica. Los temas estaban vinculados y estructurados por una oposición entre el hogar y el exterior, oposición que lo abarcaba todo.

La carta pedía el fin de los matrimonios a corta edad de las jóvenes satnamis y abogaba por su educación. Además, el aprendizaje y el conocimiento deberían adaptarse a las virtudes de la domesticidad y a la práctica de la maternidad, a servir a los esposos y al gurú —"lo cual mejora la situación doméstica y social, de modo que adquiramos honor en el mundo"—, además de enfocarse a eliminar los estigmas vergonzosos del linaje satnami. Por último, esta vergüenza omnipresente tenía que abordarse de otras formas. Se hacía un llamado a los líderes satnamis para que proporcionaran un poco más de tela a las mujeres satnamis para que se cubrieran los pechos. La referencia a los pechos como receptáculos de leche los despojaba de su significado erótico y juguetón —el cual aparece con frecuencia, por ejemplo, en el género de poemas cortos denominados *dadaria* y que forman una parte importante de las bromas románticas y sexuales entre mujeres y hombres en los momentos cotidianos del trabajo y del descanso en Chhattisgarh—, y les otorgaba únicamente la función de la crianza. El recato y la maternidad trabajaban en equipo para combatir la vergüenza.

La noción de las *panchkanya* (las cinco jóvenes puras) que aparece en el título, de hecho se refiere a cinco diosas del panteón hindú que son madres, encarnan diferentes virtudes y se caracterizan por la pureza que acompaña a las jóvenes antes de la pubertad. El estatus de una mujer casada —el de ser una *suhagan* (la que se pone bermellón en la partidura del cabello), la encarnación de una condición favorable— es privilegiado y se celebra dentro del complejo de los rituales y prácticas hindúes. El mensaje de la importancia de la condición de mujer casada a menudo se transmite en términos negativos. La figura de la mujer casada se presenta en oposición a la viuda y a la prostituta.[72] Así, encontramos que los re-

[72] Sobre la pureza del *kanya*, el buen agüero de la mujer casada y su oposición con la viuda o la prostituta, véase Leela Dube, "On the constructions of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988, pp. (*WS*) 11-19. Evidentemente, es cierto que la distinción entre lo que es de buen agüero y lo que es de mal agüero varía en los contextos. En el matrimonio, por ejemplo, las novias de casta alta solían tomar el *suhag* (bermellón) de una prostituta o, en Chhattisgarh, de una *dhobin* (lavandera). Tanto a la prostituta como a la *dobhin* —debido a que podían volverse a casar— se les consideraba *saada-suhagan* (novias eternas). Marglin también ha sostenido que la distinción

clamos contra la explotación sexual de la "Panchkanya Dehati" evocaban la figura de la prostituta. A las mujeres satnamis se les debía conservar *pat* (puras) y no se les debería convertir en prostitutas. Debían ser defendidas de las transgresiones de las normas sexuales por parte de diversas figuras de autoridad: *panch* y *sarpanch* (petición 3), y del amo, de sus hijos e incluso de sus sirvientes (petición 9); cuando tenía lugar el *ramat* (el viaje del gurú), del gurú, de los *mahants*, de los *diwans*, de los *sipahis*, y en la vida cotidiana, de los *bhandaris* y los *mahants* (peticiones 3 y 10); por último, en los lugares alejados del hogar, de los *sahebs* (blancos y negros) de las fábricas, de los guardias, de los empleados de oficina y de los barrenderos (petición 12). A las mujeres satnamis se les debía mantener en el hogar y no enviarlas a trabajar fuera de éste, ya que esto provocaba la fractura del patrón de los derechos conyugales del marido sobre el cuerpo de su esposa (petición 9). Las normas que se invocaban estaban vinculadas a las mujeres casadas y a las madres —la encarnación de la fidelidad— y, al igual que las mujeres mismas, se encontraban situadas dentro de una construcción de la moralidad de la familia. Desde luego, se utilizaba la oposición entre el hogar y el exterior.

Las peticiones expuestas en la "Satnami Panchkanya Dehati" no se dirigen a ningún centro de autoridad específico, y a ningún hombre de rango superior se le absuelve completamente de culpa. Se pretende que los padres y los suegros impidan los excesos de los gurúes y de los superiores dentro de la satnampanth, y cuando los padres y los suegros son cómplices de la utilización de las mujeres satnamis al vender sus cuerpos, el llamado se dirige a los gurúes. Todas las figuras de autoridad son culpables en algún sentido y, en diferentes momentos de la narración, se hace una petición a cada una de ellas. La responsabilidad de aplicar el nuevo código recaía en los hombres de mayor rango dentro del hogar y en el gurú de la satnampanth. En el nuevo código de moralidad de la familia, el recato y la castidad de las mujeres simbolizaban el honor masculino.[73]

entre lo que es de buen y de mal agüero, a diferencia de las preocupaciones por la pureza y la contaminación, no es jerárquica. F.A. Marglin, *Wives of the God King*, Delhi, Oxford University Press, 1985. Véase también Leela Dube y Saurabh Dube, "Women in India, hinduism and the category of 'politics' ", *Journal of Social Studies*, 37, 1987, pp. 72-80.

[73] Para un análisis de temas similares en otros contextos, véase Das, *Critical Events*, y Dube, *Stitches on Time*, cap. 2. Véase también John D. Kelly, *A Politics of Virtue. Hinduism, Sexuality, and Countercolonial Discourse in Fiji*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

En la creación de una economía moral de la familia también se incluía la oposición entre el hogar y el exterior. La familia, la unidad doméstica, se dedicaba a la producción de cereales. En este sentido, lo que se reclamaba era que se vendieran los cereales a precios bajos en el mercado (petición 7). Contraer una deuda creaba problemas similares. La imposibilidad de pagarla daba lugar a abusos e insultos y a la venta de bienes, ornamentos y animales. Los bienes, como los cereales, eran producidos por el trabajo de la familia. Los adornos de oro y plata, al igual que el ganado, eran signos de estatus. A fin de que la familia conservara los bienes, los ornamentos y los animales, las deudas debían pagarse rápidamente. En forma semejante, cuando alguna desgracia obligaba a los hombres satnamis a abandonar el hogar para ir a trabajar a fábricas o a minas de carbón, dejando a las mujeres en sus hogares, la consecuencia era la alteración del código de moralidad y de la economía familiar (petición 12). Finalmente, teniendo la familia una posición privilegiada en el nuevo código y estando situada en el centro de éste, era lógico que las jóvenes no debieran casarse con miembros de familias "inadecuadas", en las que se comiera carne y se consumieran tabaco y alcohol (petición 13).

La castidad y el recato como características definitorias de las mujeres satnamis también se incluían al final de la narración escrita por Ramchandra, pero atribuida a la imaginaria Vidyavati. Se hacía hincapié en la importancia del ideal de la *pativrata* mediante citas del *Ramcharitamanas*, de Tulsidas: las mujeres satnamis tenían que seguir las instrucciones dadas por Anusuia a Sita para ser mujeres, esposas y madres perfectas.[74] Se les exhortaba, una vez más, a despertar y a criar hijos varones valientes y devotos que encarnaran las características de los legendarios guerreros kshatriyas.[75] Además, en un largo pasaje dirigido a todos los satnamis, se criticaba la práctica satnami de vender cereales en el mercado. En el pasaje se resaltaban las tremendas dificultades y penalidades que enfrentaban los satnamis al llevar los cereales a los mercados de las ciudades y los insultos que recibían al venderlos. Las inclemencias del tiempo, la mala alimentación y los abusos sufridos durante un largo y penoso viaje, el cual generalmente se emprendía después de haber cargado las carretas en la casa, servía para definir la oposición entre el hogar y el exterior; y la absoluta falta de cuidado con la que se trataba el grano y el bajo pre-

[74] "Satnami Panchkanya Dehati", ff. 14-15.
[75] *Ibid.*, ff. 12-13.

cio al que se vendía contrastaban con el amor, el cuidado y el trabajo de la familia que participaba en su producción.[76] Todo esto recalcaba la necesidad de una moralidad y de una economía adecuada en la familia. Por último, en un largo pasaje en el que se abordaban las prácticas inmorales dentro de la familia, se censuraba enérgicamente que los satnamis comieran carne.

> ¡Oh, hermanas!, nosotras somos las que echamos a perder a nuestros hijos varones. Los hijos están, ante todo, subordinados a nosotras. Un día iba de mi aldea a mi hogar natal. En el camino pasé frente a una aldea. ¿Qué vi allí? Un buey que yacía muerto. Había algunas mujeres y hombres en el lugar. Aquí y allá graznaban cuervos y buitres. En algunas partes los perros se unían al grupo. En otras, los muchachos iban de aquí para allá llevando carne. Por el camino pasó frente a mí un satnami con un *janeu*.[77]

Este pasaje evoca una visión infernal de hombres y mujeres semejantes a cuervos y buitres, y de muchachos similares a perros. Todos ellos son criaturas predatorias. El contraste se establece mediante la figura del satnami que lleva una *janeu*. El mensaje era claro: los satnamis tenían que renunciar a comer carroña a fin de reformar a la familia y de liberar a la satanmpanth de sus estigmas vergonzosos.

El impulso de reformar la familia culminó en un conjunto de reglas detalladas, consistentes en 46 puntos: el "Modelo para procrear niños", que aparece al final de la "Satnami Panchkanya Dehati". Se trataba de una notable composición que reunía diversos temas, como las características de diferentes clases de comida —por ejemplo, el garbanzo y la leche como sustancias que reponían la virilidad de los hombres— y algunas ideas sobre el acto sexual, sobre la preñez y sobre el nacimiento de los hijos, todo ello salpicado de sabiduría popular. El acto sexual había de caracterizarse por la pureza y debía practicarse con fines de procreación, para engendrar niños varones sanos y fuertes, valientes y devotos.

> 1] Bañaos y usad ropa limpia. 2] Extended lienzos limpios en el piso. 3] El cuarto día del mes, después de la medianoche: 4] colgad cuadros de devotos valientes en la casa. 5] La mujer debe decir al esposo que para engendrar un

[76] *Ibid.*, ff. 17-18.
[77] *Ibid.*, ff. 21-23.

> hijo varón debe dar semen. 6] La mitad del estómago debe estar llena de comida dulce. 7] Los pensamientos y el espíritu del hombre y de la mujer deben ser uno. 8] No te acerques a la mujer después de estar enojado. 9] Mientras realizais el acto sexual, ambos deben hablar acerca del conocimiento. 10] Después del acto sexual, el marido debe limpiar sus genitales e ingerir leche, garbanzo o agua. 11] Después del acto sexual, la mujer debe voltearse del lado izquierdo y, transcurrida una hora, debe levantarse y bañarse; eso es todo. 12] Durante el embarazo, no deben tenerse relaciones sexuales.

Las virtudes de la fuerza, la devoción y la valentía habían de inculcarse en los niños varones, dándoles la comida apropiada en el tiempo correcto. A las niñas no se les ignoraba; pero los niños eran los privilegiados.

> 14] A los niños varones, en lugar de darles pecho, se les deben dar pequeñas cantidades de jugo de uva, de granada y de otras frutas similares… 16] Si los niños varones lloran, no les deis leche. 17] No se debe dar leche a los niños después de llegar de trabajar o después de levantarse tras haber estado sentada junto a la estufa. 18] Después de que los niños cumplan un año, no les deis cereales viejos… 23] Haced que los niños beban hojas picadas de albahaca [disueltas en agua]… no se enfermarán.

Los hijos, en especial los varones, tenían que recibir educación, ser alejados de las influencias inmorales y ser criados en forma adecuada.

> 15] No dejéis a los niños y a las niñas desnudos… 19] No enseñéis a los niños y a las niñas improperios desde una edad tierna. 20] Cuando las madres y los padres, los hermanos y las hermanas, las suegras y los suegros se encuentren con los niños deben decirles cosas buenas… 24] No uséis o hagáis usar a vuestros hijos ropa sucia. 25] Enseñadlos vosotros mismos o enviadlos a la escuela después de que cumplan tres años. 26] Montar a caballo, ejercitarse usando una vara, nadar, subirse a los árboles, correr, subirse a los muros y brincar desde allí, sacar a pastar a los bueyes, juntar pastura para las vacas, aprender cantos devocionales, éstas son tareas que los padres deben aprender y enseñar a los hijos varones o hacer que otras personas se las enseñen.

Asimismo, los hijos debían ser protegidos de las amenazas de la envidia, de los peligros y del siempre presente mal de ojo.

13] Para evitar los ardides de una mujer o un hombre perversos, debe atarse un hilo negro en las caderas [del hijo varón], esto es beneficioso… 21] No enviéis solos a vuestros hijos a ninguna parte. 22] No pongáis adornos de oro y plata a vuestros hijos.

Por último, el texto definía la forma de administrar la economía familiar de los satnamis mediante instrucciones relativas a la realización de viajes y mediante la exposición de un código de las prácticas correctas arraigadas en la unidad doméstica.

27] Si vais a otro territorio o a cualquier otro lugar, la mujer y el hombre deben ir juntos. 28] No llevéis dinero con vosotros. Si tenéis que dormir en el trayecto, dormíos mientras los otros estén despiertos; después despertaos y dejad que los otros duerman. 29] Cuando vayáis a otro territorio, llevad herramientas útiles y tomad a un hombre confiable de la aldea. 30] No os detengáis en la casa de cualquier persona cuando os encontréis lejos del hogar. 31] Comed solamente la comida que hayáis preparado con vuestras propias manos. 32] No contéis a nadie las penalidades y los secretos de vuestro hogar. 33] Ayudaos primero a vosotros mismos y después a los demás. 34] A cualquier lugar que vayáis, enteraos de sus alrededores. 35] En situaciones de crisis, tomad decisiones ignorando las consideraciones de vuestra propia casta y religión. 36] Mientras viváis, no dejéis vuestros campos, vuestro país, vuestra mujer, vuestros vestidos, vuestros patrones de conducta, vuestros pensamientos, vuestra casta, vuestros jardines, vuestros ríos y vuestros estanques. 37] El conocimiento y las virtudes deben aprenderse de quienes los poseen. 38] En este mundo y en el otro se sostiene que la casta se debe a las acciones. Por esta razón, realizad buenas acciones con el fin de cambiar tu casta y tu *varna*. 39] No tengáis deudas con nadie: comed poco, usad ropas desgarradas, pero pagad la deuda. 40] No abandonéis vuestra fe a causa de una amenaza o de la avaricia. 41] No vayáis a ninguna parte sin ser llamados. 42] Pemaneced fieles a la palabra verdadera y considerad a otra mujer como a vuestra madre. 43] Volveos productivos y olvidad la pobreza. 44] Tanto la esposa como el marido deben aprender a leer. 45] No vendáis vuestras tierras; es mejor vender cereales. 46] Aunque arriesguéis la vida, no vendáis vuestra vaca, vuestra hija o vuestra tierra. Donadlas a una persona buena.[78]

[78] *Ibid.*, ff. 24-28.

En esta parte hay ecos de las preocupaciones expresadas en las otras secciones de la "Satnami Panchkanya Dehati". En el "Modelo para procrear niños", una guía detallada para la conducta apropiada, también se mantenía la oposición entre el hogar y el mundo exterior. Evidentemente, el mejoramiento de la satnampanth tenía que realizarse por medio de una reforma de la familia satnami.

¿Cuáles eran las implicaciones del nuevo código elaborado por la "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni" para las mujeres satnamis? Es evidente que el texto normativo y prescriptivo abordaba el problema de la explotación sexual de las mujeres satnamis. Ya hemos visto que en el detallado testimonio oral de Mogra, una mujer satnami que creció en el periodo colonial tardío, la explotación sexual había figurado como un elemento crítico de la experiencia cotidiana. Otras narraciones orales satnamis acerca del pasado también tocaban el tema, aunque de forma algo más fragmentaria. De entre éstas, la voz más elocuente es la de Pitambar, un hombre satnami viejo.

> Los miembros de las castas altas no nos tocaban. Nunca comían con nosotros. Pero siempre estaban dispuestos a fornicar. Para "esto", nuestras mujeres no eran intocables. ¡Grande es la casta! Incluso después de haber lamido las partes privadas de las mujeres satnamis, no perdían su pureza. Los *zamindares* y los funcionarios del gobierno podían llegar a ser detestables. Todos querían arroz, leche y *ghee* [especie de mantequilla clarificada] de buena calidad. Algunos querían *daaru* [licor]. Muchos —sobre todo los policías, los recaudadores de impuestos y los funcionarios forestales— querían mujeres. Era difícil rechazarlos. Los ricos proporcionaban la comida y la bebida. Nosotros teníamos que hacer diligencias y proporcionar mujeres.[79]

Al mismo tiempo, Baba Ramchandra tenía el propósito de que su nuevo código constituyera un modo efectivo de intervención y control. Las reglas para la conducta, la moralidad y la economía adecuadas de la familia satnami debían ser puestas en práctica por los hombres de mayor rango dentro de la familia y de la satnampanth.[80] El hecho de privi-

[79] Testimonio oral de Pitambar grabado por S.C. Dube, Bhopal, junio de 1985.

[80] Lata Mani ha analizado la manera en que las mujeres llegan a ser cada vez más el signo clave en los debates del siglo XIX sobre el rango en la tradición hindú y sobre la legitimidad del poder colonial. Estos debates no ofrecían una voz a las mujeres como suje-

legiar la maternidad y el recato, así como la obediencia y la fidelidad absolutas hacia el marido, como los ideales dominantes para las mujeres satnamis, además de la exaltación de los hijos varones valientes y devotos en la familia satnami reformada, tenían la intención de contener un patrón más fluido de las relaciones de género, que eran, sin duda, asimétricas y moldeadas por una ideología patrilineal y patrivirilocal. El credo de la *pativrata dharma*, al menos implícitamente, intentaba controlar las prácticas del *churi* y de la sexualidad de las mujeres satnamis. La "Satnami Panchkanya Dehati" abordaba el tema de la explotación sexual de las mujeres satnamis dentro de una matriz de imposiciones, controles y obligaciones. Todo esto estaba moldeado por un lógica más amplia. El nuevo código de Baba Ramchandra situaba al género dentro de un "conjunto jerárquico y coordinado de relaciones" dentro de la familia satnami y de la satnampanth.[81] El proyecto de "domesticación" que contenía la reforma estaba basado en la premisa del reconocimiento implícito de que el ejercicio efectivo del poder requería mecanismos de control político y ritual para poder ser introducido en los difusos dominios de la producción, el intercambio, la sexualidad y la crianza dentro de la familia satnami.

Los dirigentes de la Satnami Mahasabha sólo recogieron algunas de las preocupaciones del proyecto de reforma de Baba Ramchandra, el cual, como hemos visto, era sumamente intervencionista. Por ejemplo, se pretendió purificar a la familia satnami mediante la decisión de dar a los niños nombres respetables que estuvieran relacionados con el valor y la pureza. A principios de la década de 1920, Naindas dijo al misionero M.P. Davis que los satnamis, en una reunión masiva, habían decidido dejar de dar a sus hijos nombres tan despreciables como Khubra (encorvado), Mehtar (barrendero), Pachkaur (sin valor) y Thanwar (mozo de cuadra). Estos nombres "despreciables", que en realidad tenían el propósito de evitar el riesgo del mal de ojo por envidia, iban a ser reemplazados por nombres "respetables" como Singh (león) y Das (servidor de

tos y les negaban poder. De hecho, los aspectos referentes a las mujeres en los proyectos de reforma social podían aumentar el control de los hombres sobre las mujeres dentro de la comunidad. Lata Mani, "Contentious traditions: the debate on *Sati* in colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (comps.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 86-126.

[81] Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, Nueva York, Pantheon, 1980, p. 198.

Dios).[82] En forma similar, en una reunión a la que asistieron alrededor de 2 000 satnamis bajo la presidencia del gurú Agamdas en febrero de 1927, se decidió que las mujeres satnamis deberían usar blusas. Si no seguían esta "regla", sus familias serían multadas.[83] Por último, las medidas más perdurables para la reforma de la familia fueron tomadas por la jerarquía de la satnampanth, la cual había aumentado y había sido reconstituida. La organización más importante era el *athgawana* (comité de ocho aldeas):

> El *athgawana* se creó por primera vez alrededor de 1928, dos o tres años después de la visita a Kanpur [sesión del Congreso Nacional Indio en 1925]. Todos los matrimonios tenían que celebrarse dentro del *athgawana* o, si no era así, con la autorización de los *bhandaris* y los *panchas*. ¿Para qué? Para que los pillos y la gente mala no vinieran a arruinar a nuestras jóvenes y a nuestras familias. Esto mantenía a los satnamis unidos, a nuestra religión viva.[84]

Los dirigentes de la Satnami Mahasabha impusieron en forma estricta las reglas del matrimonio y de la comensalía. "Bajo la Mahasabha un hombre que tomara otra esposa tenía que dar de comer a la casta. No había escapatoria".[85] En 1933 el misionero M.P. Davis escribió: "El *mahant* [Naindas] había venido a la aldea a fin de disciplinar a algunos creyentes cuyas esposas o hijas habían sido agraviadas por el pastor. En lugar de castigar a este último, que pertenece a otra casta, simplemente expulsó de la casta a un padre porque debería haber sido más cuidadoso con su hija vagabunda".[86] Algunos satnamis manifestaron que Naindas y Anjordas solían venir a ver si la gente obedecía la *kanun* (ley) de la *samaj* (sociedad) satnami. En caso contrario, éstos azotaban con varas a los desobedientes y recalcitrantes. La legalidad, el idioma de mando y la reforma de la familia estaban estrechamente vinculados entre sí en las actividades de la Satnami Mahasabha.

[82] M.P. Davis, "The satnami tragedy", *The Evangelical Herald*, San Luis, Missouri, 8 de junio de 1933.

[83] *The Hitavada*, 17 de febrero de 1927.

[84] Testimonio oral del *mahant* Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

[85] Testimonio oral del *bhandari*, Ledri, 19 de diciembre de 1989.

[86] M.P. Davis, *op. cit.*

CONCLUSIONES: GÉNERO Y PODER

¿Cuáles son las implicaciones que pueden deducirse de los argumentos y de los documentos expuestos anteriormente? La ideología y la práctica del parentesco entre los satnamis valoraban el trabajo de las mujeres —a pesar de que se les negaran a éstas derechos de herencia y derechos sólidos en sus hogares natales y afines— y otorgaban flexibilidad a las mujeres al permitirles establecer relaciones en segundos matrimonios. Esto significa que, en los matrimonios *churi*, las mujeres satnamis tenían un margen para negociar, enfrentar y, de vez en cuando, subvertir los principios del parentesco patrilineal y patrilocal, de modo que podían llegar a acuerdos en tales ámbitos de género. Al mismo tiempo, la alta incidencia de segundos matrimonios en la comunidad, combinada con su bajo estatus ritual, dio lugar a que los hombres de casta alta con tierras y autoridad se valieran de sus ideas sobre la promiscuidad y la marginalidad de las mujeres satnamis para explotarlas sexualmente. De hecho, para los hombres de casta alta, la "promiscuidad" de las mujeres satnamis constituía simplemente un ardid para su explotación sexual. Asimismo, como miembros de una secta, las mujeres satnamis podían pasar por alto algunas de las restricciones destinadas a mantener las fronteras que regulaban las economías de la sexualidad en el orden de casta. Pero en este caso, también, los hombres de otras castas sacaban ventaja, y, además, los miembros de la jerarquía organizativa satnami utilizaban sus privilegios para tener acceso a las mujeres del grupo.

La elaboración de las castas altas sobre el relajamiento sexual de las mujeres satnamis también se debía a otras causas. En realidad, las ambigüedades y tensiones de género abarcaban los rituales y los mitos del grupo. Esto es especialmente cierto en el caso del *jhanjeri chauka*, que se centraba en la fertilidad y en la reproducción del grupo. El ordenamiento de género en este ritual parece sugerir que las mujeres se constituían en las protagonistas clave, cuya participación y *agency* eran esenciales para el mantenimiento de las fronteras, al mismo tiempo sexuales y simbólicas, de la comunidad. Tal como hemos visto, el ritual se llevaba a cabo cuando una mujer satnami no había podido parir hijos, incluso después de largos años de matrimonio y de cohabitación con uno o varios hombres. En el ritual, representado durante la noche en circunstancias descritas constantemente como oscuras y peligrosas —en gran concordancia con lo liminar—, las mujeres satnamis, con aspecto de diosas primige-

nias, escogían a los hombres de la comunidad con quienes, uno tras otro, tendrían relaciones sexuales.

El ritual del *jhanjeri chauka* plantea problemas extremadamente difíciles sobre la interpretación de la naturaleza y las implicaciones de la *agency* y la sexualidad, así como de la calidad de esposas y la maternidad de las mujeres. Estas cuestiones están muy vinculadas con la ética de quienes están en contra del contenido de los relatos de aquellos que hacen posible nuestras etnografías e historias, y también incluyen los límites de la versión de un hombre de casta alta [como yo], basada, no sólo, ni por capricho, en la palabra de los hombres satnamis, sino en las exigencias de la política de género en el trabajo de campo. No es sorprendente que en este caso haya aspectos de voyeurismo que muy posiblemente puedan ser inherentes a la labor etnográfica. Al mismo tiempo, existen al menos dos aspectos notables de este ritual que sobresalen, aspectos que, en forma simultánea, explican dos caras de las percepciones culturales más amplias de la sexualidad de doble filo de las mujeres. Por un lado, el ritual destacaba en forma implícita la responsabilidad de los hombres respecto a la "esterilidad" de las mujeres, dando un importante giro a la concepción dominante de los respectivos papeles de la mujer y del hombre en la reproducción biológica en el sur de Asia patrilineal. Por otro lado, también convertía el cuerpo de las mujeres satnamis en un lugar que servía para reforzar la solidaridad de los hombres dentro de la comunidad y para transformar la sexualidad de las mujeres mismas en un instrumento para la reproducción del grupo y de sus fronteras.

Volviendo a una parte del universo interpretativo de la satnampanth, los mitos del grupo establecían una clara relación entre la sexualidad de las mujeres y su *agency*. No se trataba únicamente de que los principios de la sexualidad femenina dominaran el significado de las mujeres en los mitos satnamis, sino también de que la intervención de los ardides femeninos —en la forma de representaciones del deseo indomado y desenfrenado de las esposas de los gurúes— evocara divisiones, disputas y desorden en la satnampanth.

No resulta sorprendente que una iniciativa importante de la Satnami Mahasabha para reformar la comunidad y redefinir su identidad se hubiera centrado en un reordenamiento de la familia, de las relaciones conyugales y de género dentro de la familia satnami. La manipulación de la monogamia y de la doctrina de la fidelidad de la mujer al esposo formaba parte de una tentativa más amplia de "domesticar" la reforma,

esto es, de poner bajo control y dominar los difusos dominios de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio, a fin de ejercer el poder político y ritual en forma efectiva. Así, Baba Ramchandra creó un nuevo código de moralidad y economía para la familia satnami en el que se privilegiaban la maternidad y la *pativrata dharma* como ideales de las mujeres satnamis. Dicho código, en forma característica, iba a ser aplicado por los hombres de la satnampanth. Los satnamis tenían sus propias formas para intervenir en estos aspectos. La actuación de los dirigentes satnamis de la Mahasabha contribuyó al saneamiento de la familia satnami. Posteriormente, éstos se opusieron y desecharon los ambiciosos planes del benefactor de su comunidad perteneciente a la casta alta. Si el desafío satnami a diversas formas de autoridad establecía como premisas las estructuras de dominación, el juego de poder en la comunidad también estaba acompañado de un cuestionamiento implícito de lenguajes ajenos de control. Sin duda, esto fue parte de un debate más amplio, insertado en la práctica histórica, sobre las intrincados matices de las relaciones entre significado y poder, y entre el pasado y el presente.

HISTORIA Y MODERNIDAD

PRESENCIA DE EUROPA

La obra de Dipesh Chakrabarty contiene reflexiones críticas sobre la historia y la modernidad. Aproximadamente hace 14 años, su importante ensayo "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia" suscitó preguntas clave relativas a la presencia de Europa en la escritura de la historia.[1] Implícitamente, en ese ensayo Chakrabarty formuló sus argumentos contra el telón de fondo de la interrogante de Heidegger sobre el artilugio de una razón legisladora del significado y se centró en la "historia" como un discurso que se producía en el ámbito institucional de la Universidad (con mayúsculas), con lo que Europa se volvía obligatoriamente el sujeto teórico dominante de todas las historias. Al admitir que "Europa" e "India" son términos hiperreales que hacen referencia a ciertas figuras de la imaginación, Chakrabarty señala críticamente la forma en que —en el "mundo de los fenómenos", en las relaciones cotidianas de poder— Europa sigue estando reificada y sigue siendo celebrada como el sitio y el escenario del nacimiento de lo moderno, actuando como un referente silencioso que domina el discurso de la historia.

En ese texto, Chakrabarty descifra las enormes consecuencias derivadas de privilegiar teóricamente a Europa como el centro universal de la modernidad y de la historia, de modo que el pasado y el presente de India o de México —o de Afganistán o de Namibia— llegan a representarse en función de los principios irrevocables de fracaso, carencia y ausencia, ya que siempre se les compara con el Occidente.

Su libro más reciente, *Provincializing Europe* (*PE*) desarrolla más ampliamente tales consideraciones críticas.[2] Una entrevista con él me

[1] Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of History: who speaks for "Indian" pasts?, *Representations*, 37, invierno de 1992, pp. 1-26; edición en español: "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados "indios"?, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999.

[2] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

pareció la mejor manera de destacar estos argumentos. El intercambio tuvo lugar por medio del correo electrónico en junio de 2001.[3] Aunque se tocan brevemente algunas preocupaciones anteriores de Chakrabarty —como las expresadas, por ejemplo, en *Rethinking Working Class History*[4] (*RWCH*)—, en la entrevista básicamente se les sigue la pista a algunas reflexiones sobre temas que surgieron de *PE*. Ahora bien, *PE* es una obra multifacética y fascinante, difícil de resumir de forma convencional. De este modo, las preguntas en esta entrevista adquieren la forma de series de interrogantes que también procuran esbozar los aspectos más destacados de la obra en una especie de diálogo con temas presentes en la reflexión sobre la historia y la teoría en América Latina. Se hicieron pocas modificaciones editoriales a los textos de las preguntas y las respuestas, dejándolas en su mayor parte tal como se expresaron originalmente, aunque se agregaron algunas notas, sobre todo para mayor claridad. Como una medida duradera, el diálogo completo circula en el ciberespacio.

Saurabh Dube: Sus escritos anteriores sobre la clase trabajadora de India, especialmente *RWCH*, consideraban la comunidad y la tradición como definidoras de la experiencia cotidiana de la jerarquía que tiene el trabajador en una sociedad/cultura en la cual los supuestos de una cultura burguesa hegemónica no eran aplicables. Constituían por igual la señal de un "límite" y el signo de una "ausencia". En *PE* usted no se ocupa explícitamente de la comunidad ni de la tradición. No obstante, ¿no están estas categorías implícitamente presentes en los argumentos del libro, sugiriendo diferentes horizontes de los que ya había destacado con anterioridad?

Dipesh Chakrabarty: En *RWCH*, la "comunidad" estaba en contraposición a lo que Marx llamaba el "aislamiento puntual" del individuo/trabajador moderno, que postulaba en su teoría del capital. En *PE* veo a la comunidad como un fenómeno siempre/ya fragmentado. En este sentido, no hay una "comunidad bengalí" identificable, o incluso una "comunidad bengalí de clase media", de cuya historia *PE* pueda considerarse representativa. Esto es lo que trato de decir al principio mismo del libro: que no hay una historia de la *bhadralok* [clase media] bengalí. En

[3] La entrevista empezó como un intercambio en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*.

[4] Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

cambio, utilizo la idea más difusa de "mundo de vida", asumiendo que los mundos de vida —incluso, por ejemplo, dentro de una comunidad que comparte un lenguaje— podrían ser al mismo tiempo diversos e imbricados. El mundo o los mundos de vida que más me preocupan en *PE* son aquellos imaginados y mundanizados dentro de ciertas prácticas de la modernidad en Bengala, prácticas posibles básicamente por la infiltración de la literatura en la vida (y viceversa). Al mismo tiempo, doy por sentado que la gente real entra y sale de varios mundos de vida simultáneamente, de modo que no visualizo la realidad como constituida por mundos de vida aislados y que chocan o se enfrentan. Además, la desaprobación de la función representativa de la historia me libera de la carga de tener que hablar en nombre de una comunidad. Yo imagino (provisionalmente) la esencia de lo bengalí como un conjunto de habilidades y capacidades que hacen posible que ciertas personas, en algunos momentos específicos de sus vidas, hagan de esta tierra un mundo en formas muy particulares. Nadie, nunca, puede ser completa o detalladamente definido por tales capacidades. Mi argumento es que aun desde la perspectiva limitada de la historia de estas formas de mundanización,* las categorías europeas perecen ser indispensables, aunque insuficientes, como instrumentos explicativos o analíticos.

De modo que, en efecto, me alejo de la idea de "comunidad". Por lo que respecta a la "tradición", no despliego la idea. Algunas de las orientaciones corpóreas, y otras más, hacia el mundo que menciono y describo en la segunda parte del libro son realmente muy viejas. Algunas son muy nuevas. No obstante, todas ellas están presentes en las prácticas que documento y contribuyen a la heterotemporalidad que intento explicar en la primera parte de *PE*. Podría decirse que mi posición es algo así como esto: la producción capitalista puede ser un fenómeno relativamente reciente, pero el sujeto que vive con el capital y bajo su dominio no es creado únicamente por el capital mismo. La lucha por estar en casa haciendo de esta tierra un mundo —lucha que no admite una resolución permanente— coincide con la lógica del capital, pero, al mismo tiempo, diverge de ella. Esto es algo que trato de exponer en *PE* al hablar de "historia 1" e "historia 2", en el capítulo denominado "Las dos historias del capital".

* Para los términos utilizados por Martin Heidegger, como es el caso de éste, se usó la traducción de José Gaos del alemán al español de *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951 [N. del T.].

SD: La interacción entre "historia 1" e "historia 2" supone percepciones particulares del capitalismo y del colonialismo, de la modernidad y del poscolonialismo. ¿Cómo reflexiona sobre estas categorías —y las historias que contienen— después de *PE*?

DC: Bueno, lo que digo es que la modernidad y el poscolonialismo, como categorías, no pueden ser pensados sin cierta comprensión de la lógica del capital (o de la historia universal del capital). Por otro lado, no deberíamos reducirlos simplemente a esta lógica. Lo que hace a la modernidad y al poscolonialismo inherentemente plurales es que la lógica del capital —su historia universal, que he denominado "historia 1"— no puede subsumir en sí misma todos los pasados que el capital tiene como sus "antecedentes", para conservar la expresión de Marx. Intenta subsumirlos, pero esta subsunción nunca es total. A este respecto tanto su éxito como su fracaso son parciales, y es justo en esta naturaleza parcial del éxito donde paradójicamente radica la condición de factibilidad para el régimen global del capital. Si todo se redujera a la lógica universal del capital, entonces lo que en sentido amplio llamamos "capitalismo" hubiera sido realmente opresivo. De modo que esta realización parcial del "capital" es la condición que permite la globalización; usted verá que en *PE* hago una distinción entre globalización y universalización del capital.

SD: Un aspecto central a lo largo de *PE* es la importancia que usted otorga a "las historias fragmentarias de la pertenencia humana que nunca constituyen una unidad o una totalidad".[5] Tales pasados y tales experiencias están marcadas por las evocaciones del libro sobre los mundos de vida y las formas de-ser-en-el-mundo; por sus invocaciones de lo preanalítico o de lo "a la mano" de Heidegger (diferente de lo analítico "inmediatemente a la mano"), y por sus articulaciones del tiempo de los dioses y de los espíritus. Estas "historias fragmentarias" existen al lado de las objetivaciones de la historia analítica y de las ciencias sociales, revelando los límites del pensamiento historicista y universalista, y de hecho modificando e interrumpiendo en la práctica los empujes totalizadores de este pensamiento. Quisiera insistir en estas cuestiones y ampliar algunos aspectos relacionados con ellas.[6]

[5] Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 255.

[6] Las siguientes preguntas ponen en juego lo que se considera unánimemente las percepciones principales de Heidegger, las cuales Paul Ricouer describe como el recono-

Por un lado, usted aclara que los pasados subalternos surgen de la relación del historiador con el archivo, pero, ¿de qué forma debemos concebir el tiempo de los dioses y de los espíritus —o de las prácticas subalternas— que usted explora en *PE*? ¿Éstos existen esencialmente como lo preanalítico o lo "a la mano" en sus argumentos? Sin embargo, ¿estos tiempos y prácticas no contienen tanto lo "a la mano" como lo "inmediatamente a la mano", consistentes a la vez en experiencias (anteriores) de la historia y en formas (distintas) de la conciencia histórica de los sujetos subalternos? Planteado en forma diferente, ¿las distinciones entre "a la mano" e "inmediatamente a la mano" entran en juego sólo cuando usted cuestiona el artilugio de la razón moderna y los límites del historicismo? ¿No deberíamos pensar en estas distinciones como poseedoras de un origen común, que representan diferentes sistemas de razonamiento y modos disyuntivos de conciencia histórica?

Por otro lado, por la manera en que las formas de-ser-en-el-mundo forman parte de la condición humana, no son sólo las estipulaciones de la historia colonial y de la modernidad poscolonial en India lo que cuestiona los límites del historicismo y del pensamiento totalizador. Tal como usted sugiere más de una vez en *PE*, las formas de-ser-en-el-mundo, o los pasados subalternos en cualquier parte, incluyendo Europa, desempeñan esta tarea. Entonces, ¿cómo debemos concebir la relación —que implica no sólo asociación y disyunción sino también una posible conversación— entre los mundos de vida, por ejemplo, del trabajador inglés, del campesino biharí y del bengalí moderno en el siglo XIX? Porque sin el postulamiento de una relación tal, ¿no sería la importancia de las formas de-ser-en-el-mundo inherente sólo en su oposición a lo "universal, abstracto, y a las categorías europeas de modernidad capitalista/política"?[7] En conjunto, ¿qué implicaciones tiene tal cúmulo

cimiento de Heidegger de la capacidad de "*Dasein* [ser ahí] para proyectar sus posibilidades más características dentro de la situación fundamental de ser en el mundo", de modo que el entendimiento implica "la forma de ser antes de definir la forma de conocer". En este caso, en la comprensión de la historia, por ejemplo, la conciencia de estar expuesto a las operaciones de historia precede a las objetivaciones de la historiografía documental, lo que equivale a decir que lo que frecuentemente se entiende como conciencia histórica abarca de manera deficiente la experiencia de la historia. Las preguntas que envié a Chakrabarty aclaran estas premisas, y sus respuestas las asientan. Paul Ricouer, citado en Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1992, pp. ix-x.

[7] Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 225.

de consideraciones para los imperativos del pensamiento poscolonial y para los términos de la diferencia histórica?

DC: Tal como yo entiendo el desarrollo de estas categorías en la fase de la vida de Heidegger que corresponde a *El ser y el tiempo*, sería erróneo pensar que una tuviera alguna clase de privilegio histórico o epistemológico sobre la otra. En otras palabras, no se podría decir que los seres humanos vivieron primero con una orientación hacia el mundo de lo "a la mano" antes de que tuvieran una racionalidad científica moderna. Tampoco se podría decir que lo "a la mano" en cierta forma es más esencial que lo "inmediatamente a la mano" ¿Por qué? Porque el fenómeno de lo que Heidegger llama el "equipamiento" del mundo se estropea constantemente. Un día uno descubre de pronto que el martillo con el que golpeaba el clavo tiene rota la cabeza. Al repararlo, uno se ve obligado a considerar este martillo en particular como "el martillo", esto es, a desarrollar hacia él una relacion analítica de objetivación. Ésta es la forma como lo "inmediatamente a la mano" constantemente entra en juego, porque lo "a la mano" continuamente se estropea. Si, no obstante, lo "a la mano" es lo que necesitamos para estar en casa, para practicar el habitar, entonces Heidegger también dice que el ser humano no puede estar de manera permanente en casa en este mundo. Nuestros "mundos" constantemente se estropean, creando la lógica más desubicada de lo que está "inmediatamente a la mano". Pero ya que no podemos mundanizar nuestra existencia mediante lo "inmediatamente a la mano" (dado que lo que está "inmediatamente a la mano" es indiferente al lugar; es simplemente analítico), y si ser humano es tender a habitar, se deduce que tampoco podemos vivir por lo que está "inmediatamente a la mano" y continuamente surgirá lo que está "a la mano". Las ciencias sociales comprometidas políticamente en general subordinan lo que está "a la mano" a lo analítico y asumen que lo analítico tiene la clave de lo que es "real" acerca del mundo preanalítico. Yo trataba de oponerme a esa tendencia del pensamiento social marxista y de la escritura de la historia. El último capítulo de *PE* da ejemplos de intelectuales que, al mismo tiempo que habitan, desarrollan técnicas para negar —el historicismo es una de esas técnicas— las diferentes formas de ser en el mundo.

En *PE* también se hace otra aseveración específica sobre el historicismo; esto es, que el historicismo es posible debido a una relación no reconocida con lo que se opone al historicismo. Esto es lo que analizo

en el capítulo relativo a las "Historias de las minorías, pasados subalternos". Usted tiene razón, esto sucede en forma global y no únicamente en las historias coloniales. En el caso de historias específicas de las clases medias de India, existe un fenómeno interesante. Al menos hasta ahora, nunca hemos estado muy alejados de las formas campesinas o rurales de orientarnos hacia el mundo. Esto se debe en parte a nuestra costumbre de emplear sirvientes domésticos que frecuentemente son de origen campesino. Ésta es una parte muy complicada de nuestras biografías colectivas.

Alguien como [el psicólogo político y teórico social indio] Ashis Nandy puede hablar en forma muy creativa e inteligente de estos temas. Yo no. Pero permítame decir sólo algo. La mayor parte de nosotros, siendo niños, tenemos relaciones muy estrechas y cercanas con miembros de la clase a la que después veremos como objeto de ejercicio pedagógico. En nuestra infancia, sin embargo, estas personas son con frecuencia nuestros maestros. Mediante las historias que nos cuentan cuando nos cuidan, con el afecto que nos muestran en nuestra infancia, nos imparten orientaciones del mundo que a menudo rechazamos más tarde. Yo no tuve que leer la historia de los disturbios provocados por la peste de 1898 para entender la oposición de las clases subalternas a la hospitalización o a la medicina moderna. Cuando éramos niños, las autoridades mandaban a nuestras casas a personas a vacunar contra el cólera, la tifoidea, la viruela y otras enfermedades. ¿Quiénes se escondían debajo de la cama por temor a las agujas? Mi hermana y yo, y nuestro criado adulto. Mi padre nos sacaba de allí. En tanto que nosotros, los niños, recibíamos un sermón modernizador sobre salud pública e higiene, el sirviente era forzado a permanecer en la sumisión. Muchas veces me he preguntado si Subaltern Studies no tuvieron algunas raíces en este aspecto de la biografía colectiva de las clases medias en India.[8]

En cuanto a la razón de que se unan los mundos de vida de un campesino biharí y de un intelectual bengalí, usted recordará que yo no considero los mundos de vida como entidades herméticamente selladas. Tampoco veo a la gente como caracterizada por su pertenencia a un solo mundo de vida. Las prácticas de vida son múltiples para cualquiera y no podrían justipreciarse en la descripción de un solo mundo de vida. Hay,

[8] Como es sabido, Chakrabarty es uno de los fundadores del proyecto de estudios subalternos en el sur de Asia.

por ejemplo, un mundo de vida académico que usted y yo compartimos, el cual es independiente del origen de nuestros padres. Las personas entran y salen de los mundos de vida, y los mundos de vida, tal como yo los veo, son entidades permeables. Un ejemplo de esto sucede en el capítulo de *PE* sobre Rabindranath Tagore, "Nación e imaginación". Considere el caso del *darshan* como lo analizo en este capítulo.[9] Tagore observa la práctica desde un punto de vista estético, en tanto que el asistente cotidiano al templo no necesita hacer esto. No obstante, sigue habiendo una conexión entre las diferentes posiciones respecto a este mundo, e incluso en la actitud estética de Tagore, este mundo no pierde toda relación con la otra posición.

Repito que para mí, *PE* fue una manera de decir que el pensamiento social europeo sólo nos ofrece un apoyo limitado —aunque esencial— para las prácticas de vida, mediante el cual mundanizamos los mundos (y no hacemos esto en un solo sentido). De ahí la necesidad de conocer el pensamiento europeo, que nos ofrece una genealogía de pensamiento particular, mas no universal, que nosotros traducimos a otras genealogías. En efecto, si lo entendemos como una genealogía particular nos alejamos de sus pretensiones transhistóricas.

SD: Mi siguiente serie de preguntas tiene que ver precisamente con el lugar que ocupan las categorías universales en su obra. En *PE* se hace hincapié en las simultáneas indispensabilidad e insuficiencia de las categorías universales del pensamiento europeo en lo referente a la modernidad política y a la justicia social en India y en otros lugares. De hecho, usted regresa a la cuestión varias veces de diferentes maneras. Aquí es especialmente interesante la manera como usted establece una distinción entre la necesidad de lo universal y el reconocimiento de lo local, sólo para encontrar que uno está implicado en el otro. Por ejemplo, usted sostiene que "al examinar lo universal, resulta ser un soporte vacío cuyos rasgos inestables se vuelven apenas visibles cuando un representante, un particular, usurpa su posición en un acto de jactancia y de dominación".[10] Sin embargo, me parece que en varias coyunturas cruciales del libro, lo universal se sugiere en la forma de entidades completamente ela-

[9] En este caso se refiere a la actividad de *darshan* (*to see*, ver), la cual tiene la connotación del "intercambio de la mirada humana con la divina". Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 173.

[10] *Ibid.*, p. 70.

boradas, en un *corpus* dado de categorías ya establecidas en forma permanente. Más que expresar una crítica, lo que deseo preguntar es si es factible su práctica de leer la diferencia dentro y a contrapelo de los universales, sin poner en juego tales formaciones de totalidad, que tienden a conservar las características anteriormente establecidas de las categorías universales. Dicho de otro modo, junto a la diferencia y la heterogeneidad, ¿es posible que exista una tensión crítica que circule a través de las propias configuraciones que usted hace de lo universal, sugiriendo registros disyuntivos que se desvían y perturban mutuamente? Por último, ¿cómo interpreta las contradicciones constitutivas y las exclusiones fundacionales —tomando en cuenta mucho más que la brecha generalmente invocada entre la prédica y la práctica— de las categorías universales en su defensa de la "necesidad de pensar en términos de totalidades, mientras que, al mismo tiempo, se altera el pensamiento totalizador al poner en juego categorías no totalizadoras"?[11]

DC: Resuelvo la cuestión de los universales mediante dos observaciones. La primera es que ellos se encuentran en torno nuestro en la vida diaria y conforman gran parte de nuestro sentido cotidiano de la justicia. Examine el periódico, por ejemplo. Ideas de derechos y de representación: de igual castigo para igual delito, de igual paga para igual trabajo, todo esto está en nuestro alrededor al menos como retórica, si no es que como conceptos. Cualquier compromiso con lo político tiene que empezar con lo cotidiano, con lo relativo al sentido común. Yo creo que los universales están allí. En segundo lugar, estamos en contacto con instituciones que, en su forma ideal, se consideran a sí mismas basadas en ciertas ideas universalistas. Sus propias estructuras ideacionales exigen que nos comprometamos con los universales. Creo que en una nota al pie de página en *PE* doy el ejemplo del parlamento. Para un parlamentario en India, no es necasario conocer, incluso en rasgos generales, la historia mundial del "parlamento" como institución. Pero imagine lo que tienen que escribir los estudiantes de bachillerato sobre "el parlamento" para un curso de civismo. En este caso, el pensamiento-objeto será una concepción abstracta y universal del parlamento. Lo que planteaba en *PE* era que el ser modernos no nos hacía pensar en términos universales (aunque podría sorprendernos usando palabras con connotaciones universales en forma pragmática y retórica). No

[11] *Ibid.*, pp. 21-22.

obstante, es imposible pensar en la modernidad política sin hacer uso de algunos universales del "pensamiento europeo". El problema con estos universales es el siguiente: éstos, como pensamiento-conceptos, vienen empacados como si hubieran trascendido las historias particulares de las que surgieron. Pero, siendo fragmentos de prosa y de lenguaje, contienen indicaciones de las historias a las que pertenecen, que no son la historia de todos. Cuando los traducimos —prácticamente, teóricamente— a nuestros idiomas y prácticas, los hacemos que hablen a otras historias de pertenencia, y ésta es la forma en que la diferencia y la heterogeneidad entran en estos mundos. O al pensar en ellos y al buscarles, conscientes de nosotros mismos, un lugar en las prácticas de vida que hemos edificado al usarlos, algunas veces redescubrimos sus propias historias plurales en la historia del pensamiento europeo. Yo trato de hacer esto con la categoría "imaginación" en uno de los capítulos de *PE*.

De este modo, a diferencia de muchos pensadores posmodernos, yo no riño con los conceptos totalizadores. Creo que son inevitables si uno toma en serio las críticas contemporáneas de nuestras vidas. Como historiadores indios, creo que debemos recordar la categoría que el doctor B.R. Ambedkar llegó a tener como *dalit* o dirigente intocable en los universales de la Ilustración en la primera mitad del siglo XX. Esto no me impide criticar estos universales por los problemas de pensamiento que me plantean. Y, sin embargo, ¿cómo podría negar su atractivo político cuando veo a alguien que representa a alguno de los sectores más oprimidos de mi sociedad que los encuentra inspiradores y útiles? *PE* refleja esta tensión. No es simplemente una tensión entre el pensamiento y la práctica. Así, no digo que necesitemos del todo los universales, pero deberíamos pensar sin ellos. No. Creo que debemos considerar los universales como parte de críticas inmanentes de las estructuras de dominación que se basan en los mismos universales; pero también necesitamos pensar en los problemas de pensamiento que crean porque nosotros los hacemos hablar de historias de prácticas de vida de las que no se originaron. Creo que trato de resolver esta tensión al hablar de diferentes formas de ser en el mundo. Al decir esto, no estoy simplemente siguiendo a Heidegger. También me baso en mis cursos de física en el bachillerato y en la licenciatura. Los físicos se enfrentan a los mundos newtoniano y cuántico sin tener que aseverar que sólo uno debe prevalecer. Algo similar puede decirse de las dos tendencias de pensamiento en las que trato de basarme, la totalizadora y la no totalizadora.

SD: En su artículo "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia" de principios de la década de 1990 usted había hablado de una "política de la desesperanza" como un componente esencial del proyecto de provincialización de Europa,[12] pero en *PE* usted declara que tal política ya no guía sus argumentos. "El historicismo puede circular sólo en un estado de ánimo de frustración, desesperanza y resentimiento", afirma usted, cuestionando sus propias propuestas anteriores.[13] Ésta es una afirmación enérgica, pero intrigante. ¿Podría abundar sobre esto? ¿Cuáles son sus implicaciones para una crítica radical y para la trascendencia del liberalismo que usted propone? ¿Cómo podrían relacionarse dichas consideraciones con las posibles prácticas de la escritura de la historia que críticamente (y cuidadosamente) abordan los universales y que cuidadosamente (y críticamente) se ocupan de las historias de pertenencia y de la naturaleza "no integral" del tiempo histórico?

DC: La desesperanza que sentía entonces provenía de una dependencia exclusiva del vocabulario de crítica que nos proporcionan el marxismo y el liberalismo. Yo acepté tal vocabulario *in toto*. Yo sabía, instintivamente y por haber luchado sin éxito con el problema en mi libro sobre historia y trabajo, *RWCH*, que "los fines de la vida humana" codificados en ese vocabulario no representan necesariamente la totalidad —o incluso lo mejor— de la experiencia humana. Sin embargo, no conocía otro lugar al cual recurrir para buscar perspectivas críticas sobre las prácticas de vida con las que había crecido. En otras palabras, estaba consciente de lo insuficiente del pensamiento europeo, pero también de su indispensabilidad (por razones que he explicado antes). Sin embargo, no sabía hacia dónde dirigirme después, lo que dio lugar a la desesperanza. Pensé que expresando el propio sentido de impotencia frente a la inevitabilidad asumida de lo que Heidegger alguna vez denominó la "europeización de la tierra" era la única opción política que le quedaba a uno. Esta política no estaba motivada sólo por el resentimiento, tampoco había logrado reconocer la deuda positiva que uno podía tener con Europa y con el pensamiento europeo. Sin embargo, tal sentimiento de desesperanza desapareció cuando presté más atención a los procesos de traducción mediante los cuales uno hace suyos los conceptos y las prácticas. Me di cuenta de que estos procesos ponían a nuestra disposición —si estába-

[12] Chakrabarty, "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia".
[13] Chakrabarty, *Provincializing Europe*, pp. 248-249.

mos preparados para ver y oír— muchas otras posiciones de crítica que no necesariamente estaban en deuda con el pensamiento europeo, pero que tampoco eran independientes de éste. Aparecían entreveradas en nuestros artefactos conceptuales sobre la modernidad.

El capítulo sobre las viudas en *PE* es un buen ejemplo que viene al caso. Sin duda este capítulo documenta el surgimiento de una voz ciudadana en las críticas sociales de las componendas patriarcales bengalíes. No obstante, la voz tiene características que tienen muy poco que ver con cualquier teoría de la ciudadanía o de los derechos. Podrían ser sobre las relaciones entre los hombres y Dios, y sobre las perspectivas críticas que proyectan sobre el mundo, o sobre las relaciones familiares, o sobre otros aspectos. En otras palabras, prestar atención a los procesos de traducción nos hace estar conscientes de los horizontes de la existencia humana que hablan de historias diferentes a las que están codificadas en el pensamiento político europeo.

Ahora bien, a nosotros nos corresponde crear un archivo o un repositorio para estos otros horizontes, de modo que podamos utilizarlos creativamente a fin de construir nuestras vidas a medida que las vivimos. Además, significa que, en tanto que uno pueda reconocer, sin buscar venganza, lo que le debe a Europa, paralelamente puede investigar las historias que suministraron las bases sobre las que se afirmó el pensamiento europeo y se tradujo en nuestros pasados. En la actualidad, la mayor parte de los que estudiamos historia moderna de India no hacemos esta investigación. Carecemos del entrenamiento, a pesar de que podemos cambiar mediante un esfuerzo colectivo. Al mismo tiempo, hay otras historias que aún perviven entre nosotros. Permanecen escondidas porque sus indicios nos llegan, con una indolencia de espíritu cotidiana, a través de las palabras que usamos y de las prácticas que realizamos. No obstante, también depende de nosotros que reanimemos esas historias, tanto para las élites como para los subalternos. Habría interesantes coincidencias, aunque también diferencias esenciales, entre los dos grupos. Pero nada de esto sucederá si sólo permitimos que los conceptos-metáforas "ciudadano" o "derechos" impidan ver la enorme heterogeneidad que en realidad reúnen bajo su espectro, al mismo tiempo que entramos en el proceso histórico de convertir estos conceptos en propios.

SD: Éstos son enormes desafíos para la práctica de la historia. ¿Cuáles considera que son actualmente los límites y las posibilidades de las

historias críticas y de las perspectivas poscoloniales para responder a esos retos?

DC: Gracias por la generosidad de espíritu que está presente en todas sus preguntas. Es difícil para mí explicar con claridad los "desafíos" que *PE* puede representar para la práctica de la escritura de la historia. Un texto tiene su propia vida, y no sólo en función de la diversidad de aceptación que pueda tener. Cualquier cosa que está en prosa contiene cierto grado de heterogeneidad, sobre la cual ningún autor tiene poder absoluto. Así, permítame mencionar algunos de los puntos de los que era consciente mientras trabajaba en *PE*.

Yo creo que *PE* intenta mantener una especie de término medio entre la aceptación de las categorías del pensamiento, especialmente de las categorías que necesitamos para reflexionar sobre aspectos de la modernidad política, y la tendencia a reificar estas categorías como actores de la historia. Esto sucede, por ejemplo, con la categoría "capital". Obviamente, creo que necesitamos entender la construcción interna de esta categoría —yo utilizo, desde luego, sólo la interpretación marxista de ella— a fin de reflexionar sobre la modernidad política. Pero espero haber dicho lo suficiente acerca de la política de pertenencia y de morada y su intersección con la "lógica del capital" para ayudar a cuestionar la plausibilidad de aseveraciones como "el capital ha hecho esto o aquello en el mundo". (Observaciones similares se podrían hacer sobre el Estado-nación. Hay una tendencia académica muy extendida a reducir el término simplemente a su forma, como monopolio de la violencia, etc., que, en sí, no es problemática, para después culpar a esta abstracción formal de muchos casos de violencia gubernamental real en el mundo.) También espero que *PE* tenga algo que decir sobre la relación entre las narraciones históricas y la imaginación literaria. Desde luego, la imaginación literaria que he explorado es la de escritores conocidos de las clases medias hindúes de Bengala de los siglos XIX y XX. Pero las clases medias no son la única fuente de la literatura. En cierta forma, esto es también un alegato a favor de las historias escritas desde posiciones bilingües o multilingües. Y, por último, *PE* se dedica a investigar las diferentes formas en que el mensaje europeo sobre la soberanía humana en la organización de la vida pública —¿qué otra cosa es si no el pensamiento político europeo moderno?— ha actuado sobre un cierto grupo de gente en el mundo, y cómo ha sido hibridizado por este grupo, al mismo tiempo que este grupo ha tratado de desarrollar sus políticas de

habitación bajo las condiciones de la modernización iniciadas por el gobierno colonial. Dicha hibridación, por cierto, sucede en todas partes del mundo, incluida Europa, por lo que no debemos considerar equivalentes el pensamiento-tradiciones y los procesos históricos reales. He tratado de demostrar esto en una pequeña parte del mundo que he tenido el privilegio de conocer bastante a fondo. Simplemente espero que este ejercicio sea útil también para otros. Gracias, una vez más, por su lectura estimulante y generosa de *PE*. He aprendido de sus palabras.

IDENTIDAD Y DIFERENCIA

En este capítulo se analizan asuntos relativos a la identidad y a la diferencia en regímenes modernos. Para dicho análisis se toman en cuenta principios esenciales de la cultura y del poder, especialmente las estipulaciones de los espacios "encantados" y de los lugares "modernos". Tales asuntos y términos se encuentran en el meollo de la política contemporánea y recientemente han encontrado diversas expresiones en el ámbito académico. Para los fines del presente análisis, sería útil distinguir entre dos orientaciones académicas generales.[1]

Por un lado, durante las dos últimas décadas un cuestionamiento detallado de los límites de lo "local" (como categoría) se ha acompañado de un acento en las múltiples cartografías de las historias coloniales y de las tramas plurales de las culturas contemporáneas, particularmente en la etnografía y en la antropología histórica más recientes. En este caso, la identidad y la diferencia se entienden como partes constitutivas de los procesos trasnacionales, de culturas entrecruzadas y de historias superpuestas.[2] Por otro lado, durante este mismo tiempo, la crítica académica ha cuestionado

[1] Cabe aclarar que en la distinción que hago a continuación, las dos orientaciones académicas que identifico se componen, cada una, de tendencias muy variadas y, en ocasiones, contendientes. Algunas veces estas orientaciones también pueden traslaparse. Al mismo tiempo, cuando se entienden de manera amplia estas dos orientaciones, involucran y sugieren diversos imperativos académicos hacia las determinaciones de la diferencia y de la creación de la identidad.

[2] Por ejemplo, Akhil Gupta, "The song of the nonaligned world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism", *Cultural Antrhopology*, 7, 1992, pp. 63-79; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996; Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997; Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999; Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double*

la inserción de la historia moderna en las narraciones sobre la nación, en los modelos del progreso y en el *telos* de la modernidad. Además, más que enfocarse hacia la identidad o la igualdad históricas, se ha tendido a recuperar lo singular, lo fragmentario y lo cotidiano en los procesos del pasado y del presente, haciendo hincapié en lo ético de la diferencia esencial.[3] En general, en estas apreciaciones disímbolas están en juego el lugar de la identidad y de la presencia de la diferencia en los regímenes modernos de poder y en los encasillamientos disciplinarios del conocimiento.

De lo anterior se deduce que una manera de vincular las cuestiones relativas a la identidad y a la diferencia consiste en concentrarse en tales rasgos que se superponen en el estudio contemporáneo. Al mismo tiempo, en este capítulo se adopta un enfoque diferente al abordar temas cercanos, analizando básicamente ejemplos de políticas culturales y de culturas políticas en el aquí y el ahora. En realidad, tal empresa también ofrece, a su manera, el fundamento para reflexionar en las diferentes orientaciones académicas sobre la identidad y la diferencia que he esbozado antes. De este modo, en este texto se analizan dos acontecimientos decisivos de

---

Consciousness, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993; Brackette Williams, *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham, Duke University Press, 1991; John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992; y Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997. Véase también Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; Paul Gilroy, *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*, Londres, Allen Lane, 2000; y Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in East and Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

[3] Para ejemplos de la historia crítica del sur de Asia, véase Gyanendra Pandey, "In defense of the fragment: writing about hindu-muslim riots in India today", *Representations*, 37, invierno de 1992, pp. 27-55; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1982; Shail Mayaram, *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997; y Ranajit Guha, "The small voice of history", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society,* Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 1-12. Véase también Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; y Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

la historia actual, la ceremonia de inauguración de los Juegos Olímpicos de Sydney en el 2000 y la destrucción de los budas de Bamian por los talibanes en Afganistán a principios del 2001. A manera de aclaración, permítaseme adelantar que existen afinidades curiosas entre las representaciones de la ceremonia de inauguración de los Juegos de Sydney y las percepciones autoritarias de los talibanes, sea en lo referente a la destrucción de los budas gigantes, sea en lo referente a los más recientes ataques suicidas en Nueva York y Washington y la subsecuente guerra en Afganistán. En ambos casos, las representaciones dominantes de la diferencia aparecen como insertadas en el pasado y, al mismo tiempo, como emblemáticas del presente. El primer caso sirve para resaltar la representación de la diferencia dentro de un multiculturalismo estatista y gradual, lo cual permite indicar los riesgos de caracterizar *a priori* la diferencia cultural y la subjetividad de la identidad como éticas, epistemológicas y ontológicas ante el poder. El segundo ejemplo revela los límites de concebir el mundo en términos de la identidad histórica, al enfrentar la estratagema de ver reflejados todos los pasados, todos los presentes y cada futuro en el espejo de un Occidente envanecido e imaginario.[4] Mediante estos ejemplos, intento repensar críticamente algunos asuntos concernientes a la identidad y a la diferencia, así como a cuestiones de poder y de alteridad.

LO ENCANTADO Y LO MODERNO

Volviendo al primer ejemplo, mi propósito más general es enfocarme en los requerimientos y en el papel de los espacios "encantados" y de los lugares "modernos" que conforman el núcleo de las "metageografías" dominantes,

[4] Claramente, el término "identidad" hasta ahora se ha expresado en dos registros: primero, como una identidad social que implica diferencia cultural, y segundo, como identidad en el sentido de igualdad en las concepciones modulares de la historia. En el texto siguiente el uso que hago del término "diferencia" incluye la primera connotación de identidad como expresión de alteridad, de modo que mis comentarios críticos sobre la identidad básicamente se refieren al segundo sentido de igualdad histórica. Para comentarios inteligentes sobre estas dos vinculaciones de la identidad y de la diferencia culturales, véase, por ejemplo, Ruth Frankenberg y Lata Mani, "Crosscurrents, crosstalk: race, 'postcoloniality', and the politics of location", en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, Arnold, 1996, pp. 347-364; y algunas de las contribuciones en Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell, 1994.

tanto en el ámbito académico como fuera de él.[5] Por metageografías me refiero al conjunto de imaginarios espaciales y de disposiciones estructuradas mediante los cuales se aísla y se segmenta el mundo, al mismo tiempo que el conocimiento de estas esferas se dirige y se ordena.[6] Ahora bien, las cartografías de los lugares encantados en cuestión se han ideado y moldeado por la visión de la historia universal. Las topografías de los lugares modernos a los que aludimos son animadas y articuladas por los requerimientos del progreso histórico. Siempre unidas, estas categorías y concepciones tienen un origen muy variado. Vinculadas de múltiples maneras a los encuentros coloniales, a los embrollos imperiales y a los enredos globales, las persistentes representaciones de tales cartografías han desempeñado un papel crucial en la imaginación y en el establecimiento de las disciplinas modernas y del mundo contemporáneo. En otra parte he expuesto el lugar que ocupan y la presencia que tienen estas representaciones imaginarias en los supuestos fundacionales de las disciplinas y de las diversas prácticas de la cultura.[7] Aquí permítaseme destacar la actuación y la persuasión de lo encantado y de lo moderno en un solo ritual, seductor y secular.

Transmitida puntualmente por televisión y presenciada con devoción por millones de personas, la ceremonia de inauguración de los Juegos Olímpicos giró en torno a la historia, a una visión de la antigüedad y a una óptica de la posteridad, todas ellas sustentadas por el fantasma del progreso —una idea y un imaginario singulares y universales. El espectáculo comenzó con imágenes primordiales: primero el fuego y luego las flores, el paisaje desértico y el estilo de vida tribal en perfecta armonía, la naturaleza y la cultura al unísono, una fantasía primitivista de ritmos visuales y coloridas cadencias. La invocación de este pasado perfecto era una manera de indicar su eventual destrucción.

Pronto entraron en escena el capitán Cook y algunos viajeros ingleses, cabalgando en la mar sobre sus barcos, a la deriva, con sus binocula-

[5] Los argumentos y los puntos que se destacan en esta sección se han desarrollado más ampliamente en Dube, *Stitches on Time*, y Dube, "Mapping oppositions: enchanted spaces and modern places", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, núm. especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002.

[6] En este caso, amplío la noción de "metageografía" que expresaron de manera sugerente Lewis y Wigen. Martin Lewis y Karen Wigen, *The Myth of the Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997.

[7] Dube, *Stitches on Time*.

res en la mano y la idea del descubrimiento en la mente. No hubo ningún cuestionamiento a los viajes coloniales. No por el momento. Los padres fundadores y los antepasados aventureros despiertan veneración. Esta escena preparó el escenario para el siguiente cuadro. Entonces apareció el colonialismo en forma de una bestia desgarbada, un monstruo mecánico que recordaba una jaula de hierro, atravesando y transformando un terreno inmaculado, abriendo una brecha y rompiendo con un pasado perfecto. A la vez una maniobra consumada de dominación y un término totalizado del poder, el colonialismo se presentaba como uniformemente eficaz, como un sistema torpe pero coordinado que arrasaba con cualquier obstáculo que se interpusiera en su camino.

No resulta sorprendente que la inocencia pura del presente considerara la devastación colonial del pasado como alejada de su patética trayectoria. Precisamente a medida que la bestia colonial atravesaba el estadio olímpico, una niña vestida de un blanco virginal fue elevada hacia los cielos de Sydney. Flotando ingrávida por encima del espectáculo de destrucción que se materializaba ante su mirada, la visión celestial y la perspectiva etérea de la niña afirmaban la presencia de la inocencia y la virtud. Por un lado, la escena sugería que la pureza prístina y la inocencia europea eran atributos esenciales del imperio, sobre todo al considerar la ubicación de esta pequeña niña contemplando este pasado, con su lugar en la historia mientras ésta transcurría. Por otro lado, la aparición subrayaba que el colonialismo en el presente era un asunto efímero de una historia ambivalente y completamente repudiado en la actualidad. La niña incorruptible —ni más ni menos que una famosa estrella de la música— descendió a la Tierra para ofrecer una manzana a la bestia colonial. Se había restablecido la paz con el pasado. El tiempo colonial fue borrado del escenario histórica.

En ese momento las figuras marginales pasaron al centro. Las minoría culturales de una Australia multicultural manifestaron su presencia. El panorama estaba conformado por varias escenas diferentes. Ataviados con coloridos trajes "tradicionales" y portando las señas de la indumentaria "nativa", los primeros habitantes del continente y los inmigrantes recién llegados a Australia danzaron y sonrieron, cantaron y rieron, en grupos separados, pero unidos. Todo era acorde con las concepciones reconocidas del concepto de cultura. De este modo, el cuerpo de la cultura llegó a representarse en el vestido y la danza, su corazón palpitaba en el color y en los trajes, su alma vivía en el mito y la música, y todo ello se representaba bajo el signo del Estado, bajo la señal de la mayoría. Las

culturas minoritarias eran abundantes; la nación multicultural, sólo una. La diversidad aseguraba la singularidad. La singularidad requería la diversidad. No sólo se trataba sólo de la unidad en la diversidad, sino también de la diversidad en la unidad —supeditadas a los imperativos de la nación, coludidas con los términos del Estado y condicionadas por las disposiciones del progreso.

Esta idea del mejoramiento, un avance manifiesto fundado en avances anteriores, culminó en el último cuadro. Hizo su aparición el progreso representado por laboriosos trabajadores australianos que construían un presente novedoso y edificaban un nuevo futuro. Con cascos sobre sus cabezas, viseras sobre sus caras y herramientas en sus manos, una generación joven de antípodas creaba un presente y ofrecía una posteridad tecnológicamente sofisticada y disponible. Estos entrañables ideales de la escena final en el estadio de Sydney habían sido moldeados por las premisas características de las mayorías y por las representaciones populistas de una nación industriosa y un pueblo productivo, conformado predominantemente por una clase obrera blanca.

¿Qué podemos aprender de estas escenas y de la secuencia de este espectáculo? Por un lado, de acuerdo con los imperativos de la nación multicultural, la cultura se presentó de forma que destacara cuestiones de (la) minoría, contenidas dentro de reificaciones de la tradición y de la comunidad; esto es, fue la representación de espacios encantados. Por otro lado, acorde con las determinaciones del progreso gradual del Estado, la historia fue presentada de modo que ejemplificara los atributos de (la) mayoría, concatenados con las representaciones de la modernidad y de la nación; esto es, fue la representación de los lugares modernos. Pero esto no es todo, porque la separación precisa de lo encantado y lo moderno, la razón de su diferencia, fue lo que sirvió para conjuntar estas dos metáforas y ámbitos en el tránsito hacia el progreso, esto es, el fetiche de la singularidad.[8] La ceremonia de inauguración de los Juegos Olímpicos en el estadio de Sydney no fue una excepción exótica ni una rareza de la racionalidad. A su manera, el ritual simplemente unió las afinidades per-

[8] Se podría sostener que tal conjunción también fue evidente en la ceremonia durante la cual mujeres deportistas australianas portaban la antorcha olímpica, y en la elección de Kathy Freeman, una atleta de raíces aborígenes, para encender la llama olímpica; esto último fue muy conmovedor y en cierta forma simbólico, aunque también problemático al utilizar a Freeman como imagen.

sistentes entre la diferencia/distinción y la igualdad/identidad. La diferencia y la identidad, articuladas por el progreso histórico, incorporaron la cultura y la nación. La identidad y la diferencia, articuladas por la historia universal, reunieron la comunidad y el Estado; esto es, los espacios encantados y los lugares modernos.

Al mismo tiempo, en este caso tal vez haya otros temas relacionados aunque diferentes. Más allá de los espectáculos del Estado y de las historias gradualistas, las corrientes influyentes de la investigación crítica también pueden postular la diferencia como un supuesto apriorístico y ético, como una cura para la razón y como una respuesta al poder. Y de este modo, precisamente por haber aprendido mucho de tales críticas de la razón legislativa y de la analítica encumbrada, permítaseme plantear tres preguntas. Detrás de los diversos marcos teóricos, ¿qué cartografías implícitas de los espacios encantados y de los lugares modernos *autorizan* las concepciones diferentes pero comunes de la colonia y la cultura? Más allá de las distintas posiciones sobre ciertos temas, ¿qué cartografías subyacentes de lo sagrado y lo temporal *se expresan* mediante los diversos análisis específicos de la modernidad y la historia? En otras palabras, ¿qué ideas e imágenes previas saturan las representaciones de la historia y la modernidad, de la colonia y la cultura con la distinción de la voz y el privilegio de la visión? Estas preguntas son especialmente adecuadas cuando pasamos de la celebración de la diferencia en forma superficial en los Juegos de Sydney a la denigración de la diferencia culturalmente profunda en el caso de los talibanes.

TEMAS "MEDIEVALES"

El argumento es directo, sencillo y seductor. Hace algunos años un grupo islámico radical, los talibanes, se hicieron del poder en más de 90% del territorio de Afganistán. Tomando el legado de una nación arrasada por los feudos "tribales" y las milicias "islámicas", iniciaron un régimen de terror, caracterizado por una grave violación de los derechos humanos, en particular de las mujeres. En los inicios del nuevo milenio, los talibanes destruyeron dos valiosas y antiguas estatuas de Buda en Bamian, un patrimonio cultural de la humanidad.

Dependiendo de las predilecciones ideológicas y del sentido común, tal destrucción puede interpretarse como inherente al islam o como una forma de intolerancia extrema —religiosa, política o cultural—, aunque

también puede adoptarse una combinación de ambas. En cada uno de esos casos, las condenas hacia los talibanes fueron inmediatas. Desde muchos puntos de vista, su acción de destrucción monumental fue juzgado como una vandalización de la historia, que llegó a un genocidio cultural. Sus actos y, por implicación, los mismos talibanes, eran vistos como salvajes y medievales.

Por favor no se me malinterprete. No trato de sugerir que las condenas contra los talibanes fueran completamente infundadas o simplemente erróneas. Tampoco pretendo negar que el régimen talibán, caracterizado por el terror ideológico y físico, haya sido un horror incesante. Lejos de esto, mi planteamiento es completamente diferente. Se refiere a la simplicidad y a la facilidad con que se relata la historia de los talibanes. Por lo tanto, mi inquietud se deriva del encanto y la seducción que suscitan estos relatos. En suma, los talibanes pertenecen a un mundo aparte del nuestro: ellos son retrógrados, nosotros, progresistas; ellos son intolerantes, nosotros, tolerantes; ellos están locos, nosotros, cuerdos; ellos son medievales, nosotros, modernos; ellos son ellos, nosotros somos nosotros.

También deseo aclarar que mi propósito no es introducir complejidades empíricas ni matices conceptuales en lo que, al final de cuentas, es una historia sencilla. Antes bien, deseo analizar la posibilidad de pensar/relatar la historia misma desde otros puntos de vista; esto es, deseo explorar las posibilidades de la narración que reflejen nuestras premisas incuestionables, así como las formas de descripción que permitan entender críticamente las acciones de los talibanes. Tales maniobras deben emprenderse simultáneamente como parte de un ámbito teórico y narrativo. Por un lado, la labor de comprensión —y, de hecho, de una política crítica— no termina sólo con una denuncia de "vandalismo". Más bien, implica el análisis crítico de la lógica de los "vándalos" y de sus acciones. Por otro lado, precisamente para realizar tal labor es indispensable que cuestionemos nuestras premisas más apreciadas, que reconsideremos el terreno consagrado sobre el cual nosotros mismos estamos parados.[9]

Comencemos, pues, con la afirmación ampliamente difundida de que los talibanes y sus acciones son "medievales". ¿Qué implicación tiene una sola palabra?, se preguntarán ustedes. En realidad, tiene enormes

[9] Para bases teóricas más amplias y profundas de los términos de la modernidad y de sus encantamientos, entre ellos el lugar de los talibanes, véase Dube, "Introduction: enchantments of modernity".

implicaciones. Por un lado, la mayor parte de los lectores de este ensayo tendrán conocimiento de la virulenta satanización del islam y de la consiguiente caracterización de los musulmanes y de sus culturas como lo opuesto a lo moderno. En suma, los atributos "medievales" del islam se han expresado tanto mediante las imágenes del "déspota oriental" en los escritos clásicos como mediante las descripciones de los "árabes fanáticos" en el periodismo terrorista. La forma en que tales representaciones aplastan la diversidad del islam ha sido tema de numerosas críticas académicas, apreciaciones que siempre son exorcizadas por las percepciones gubernamentales y autoritarias de la política y la cultura.[10]

Mi planteamiento aquí es que dichas representaciones tienen su origen en una suposición dominante: a partir de la Reforma cristiana, en el Occidente moderno la religión ha experimentado una transformación profunda, habiéndose convertido en más tolerante y en un asunto esencialmente privado. (Las tradiciones, los rituales y las creencias de las religiones de Occidente a menudo han sido descritas implícitamente como externas a los procesos de la modernidad y de la secularización, pero al mismo tiempo encuadrados por dichos procesos.) La fuerza y el alcance de este supuesto sirve de modelo para lugares comunes —y también para puntos de vista académicos— sobre la religión y la política.[11] Esto tiene consecuencias significativas.[12] Una de estas consecuencias es ignorar la imbricación de la religión y la política en el Occidente moderno, por ejemplo, en el judaísmo y en el cristianismo, o en Gran Bretaña y en Estados Unidos.[13] No se trata simplemente de la discrepancia entre lo *ideal*

[10] Dos clásicos sobre este tema son Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, trad. de Liz Heron, Londres, Verso, 1998; y, desde luego, Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978. Véase también Hamid Mowlana, George Gerbner y Herbert Schiller (eds.), *Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf — A Global Perspective*, Boulder, Westview, 1992.

[11] Véase, en especial, Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993; y Russell McCutheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

[12] Considero la tendencia de las percepciones cotidianas y de las disposiciones académicas a pasar por alto la política de la religión —problema que se vuelve muy agudo en relación con temas de género y con el pensamiento comunitario— como una de estas consecuencias.

[13] Véase, por ejemplo, Peter van der Veer y Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

(del Occidente moderno y secular) y lo *real* (ciertas determinaciones de religión y política que se comparten allí). Se trata de la manera en la que lo *ideal* y lo *real* se dan forma y se reforman mutuamente, estando cada uno de ellos separados pero a la vez entrelazados, siendo ambos mucho más que simples abstracciones insignificantes.

Por otro lado, la invocación frecuente de lo "medieval" a fin de caracterizar la diversidad de creencias y practicas, de significados y acciones, de culturas e historias, también está cimentada en jerarquías esenciales para las representaciones de la modernidad. Así, en las apreciaciones dominantes —en la forma de un ideal y de una ideología—, la modernidad y lo moderno están basados en principios concernientes al avance, y con frecuencia en nociones de rupturas fundamentales: la superación de la tradición, la ruptura con lo medieval. En esta visión del pasado, del presente y del futuro, un Occidente singular, imaginario y envanecido se convierte en la historia, en la modernidad y en el destino de todas las sociedades, de todas las culturas y de toda la humanidad.[14] Toda acción, toda práctica y toda cultura, son caracterizadas de acuerdo con este horizonte de lo moderno, son catalogadas como primitivas u orientales, desahuciadas o redimibles, lo que es decir como inherentemente medievales, como esencialmente exóticas o casi. Estas culturas han perdido el autobús de la historia universal o se sostienen precariamente asidas de uno de sus simétricos flancos. Otras esperan pacientemente el siguiente vehículo o se sientan separadas, cómoda o incómodamente, dentro de este transporte del tiempo.[15]

[14] Como se señaló antes, esta incisiva concepción —un ejemplo de "metageografías— se desarrolla de diversas maneras, desde lo aparentemente benigno hasta lo evidentemente agresivo. También encuentra articulaciones contradictorias dentro de diversas expresiones de la "tradición" en contextos de la modernidad, lo cual se analizará posteriormente. En realidad, como es bien sabido, diversas alternativas y políticas radicales cuestionan la modernidad invirtiendo la importancia moral de sus jerarquías constitutivas, contraponiendo la tradición a la modernidad. Yo creo que la tarea de pensar utilizando dichas oposiciones y políticas —incluyendo el examen crítico de las cartografías que las sustentan— debe sobrepasar el mero desenmascaramiento de las dualidades que simplemente se enfocan hacia la creación de binarios analíticos en los principios de la Ilustración y en el conocimento posterior a ésta. Antes bien, me parece que tal tarea necesita articular la significación crítica y la importancia opuesta de estas categorías al construir y descontruir el pasado y el presente de los mundos que habitamos, mundos que ineludiblemente se intersectan y que inevitablemente son heterogénoes.

[15] Entre las obras que han tenido mayor influencia en mis análisis podemos citar las siguientes: Uday Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Li-*

MODERNIDADES HISTÓRICAS

Escucho a los lectores y observadores afirmar que en el caso de los talibanes se aprecia un aspecto de la genealogía del término "medieval", pero se preguntan en qué sentido los talibanes pueden considerarse modernos. Les respondo que de una manera crítica. Por principio, la modernidad no es simplemente una idea, un ideal, una ideología. La modernidad es la elaboración —si es que no es algo más— de diversos procesos históricos durante los últimos siglos. Ahora bien, al igual que la historia, la modernidad consiste en procesos transformativos que se entrecruzan y que caracterizan, por ejemplo, al capital y al consumo, a la industria y al imperio, a las naciones y a las colonias, a los ciudadanos y a los súbditos, a las esferas públicas y a los espacios privados, a los estados reguladores y a las sociedades seculares, a los encantos del ejercicio del poder y a la magia de lo moderno, y a las religiones circunscritas y a los conocimientos desencantados. Y al igual que la historia, la modernidad no es singular. Más bien, la modernidad existe en plural, como modernidades. Pero esto no es todo, porque, sea que se describa como modernidad o modernidades, los procesos implicados en ella no son ni monolíticos ni homogéneos; la modernidad/modernidades involucran procesos que en forma decisiva se caracterizan por sus altibajos, por sus contingencias y por sus contradicciones. En realidad, en el marco de la contingencia y de la contradicción es donde se insertan y se elaboran las representaciones dominantes de la modernidad, incluidas sus jerarquías y las distinciones constitutivas de las que hablamos antes.[16]

La modernidad de los talibanes no radica simplemente en el hecho de que utilizaran armas modernas y medios de comunicación contemporáneos, objetos prístinos de admiración para la sensibilidad juvenil de un

beral Thought, Chicago, University of Chicago Press, 1999; y Chakrabarty, *Provincializing Europe*. Véase también Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000; y Michel-Rolph Trouillot, "Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness", en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

[16] Estos temas están desarrollados contextualmente en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, y en Dube, Banerjee Dube y Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, sobre todo en la introducción.

salvaje. Tampoco será extremadamente difícil establecer que los talibanes *no* habitaban un país imaginario de destrucción desenfrenada y básicamente aislado de nuestros propios mundos. Debería ser obvio que los talibanes estaban tan inmersos como cualquiera de nosotros en los procesos de la historia y de la modernidad, entrampados en los flujos mundiales de las mercancías y el consumo. Traficaban con heroína adulterada y con la *real politik*. Comerciaban con armas de destrucción masiva y con obras de arte y antigüedades, sobre todo con las que habían saqueado del museo de Kabul (y más tarde con fragmentos de los budas de Bamian) y que han ido a parar a colecciones de arte que se encuentran desde el sur de Asia hasta Norteamérica. Esto quiere decir que los talibanes se infiltraron en transacciones de las redes mundiales y en las transferencias internacionales.

Una vez más, me doy cuenta de la impaciencia del lector: ¿comercio de fusiles y heroína? Y, además, ¿tráfico de armas mortales y de objetos preciosos? ¿De qué forma se relacionan tales maniobras con los signos de la modernidad? A tales preguntas respondo que tal vez no sea la cara más ilustre de la modernidad, es más, posiblemente sea el lado más oscuro de la historia, pero tales procesos se encuentran en el núcleo de la modernidad como parte constitutiva de la historia de los inicios del nuevo milenio, y forman parte esencial de los continuos movimientos mundiales del contrabando y de la "cultura".

HISTORIAS MONUMENTALES

Al mismo tiempo, no es simplemente la inserción de los talibanes en los procesos mundiales de la historia contemporánea lo que los convierte en modernos. Mi planteamiento es que la modernidad de los talibanes aparece críticamente vinculada a sus propias representaciones, a las características de sus prácticas. Hemos señalado que las representaciones de la modernidad impregnan las categorías y los ámbitos de una importancia diversa. Una de estas categorías/ámbitos es el concepto-terreno de la tradición. No resulta sorprendente que esto haya significado, en las negociaciones y las representaciones de la modernidad, que grupos y comunidades diferentes —tanto del primer mundo como del cuarto mundo— hayan definido diversas tradiciones como constitutivas de sus identidades específicas. Aunque estos hechos han involucrado a las co-

munidades "locales", son igualmente característicos de los reclamos de las naciones.

En este caso, las invenciones novedosas y las nuevas reificaciones de la tradición han ido a la par con la concepción y la elaboración de historias monumentales de las naciones. Esto es igualmente cierto en el caso de la derecha hindú de India y del talibán islámico de Afganistán que en el caso del cambio de énfasis de la narración épica de la nación mestiza de México y del despliegue luminoso de los fuegos artificiales del 4 de julio en Estados Unidos. Pero esto no debería sorprendernos. Después de todo, por historia monumental no me refiero simplemente a la historia que reside en los monumentos, más bien hablo de la historia como imaginada e instituida en una escala monumental. Y estos enfoques de la historia monumental se encuentran en el meollo de las narraciones del Estado y en las historias de la nación, aunque asuman formas críticas diferentes.[17]

¿De qué manera encajan, entonces, los talibanes en este panorama más amplio? Precisamente en su búsqueda de una historia monumental, los talibanes dotaron a la tradición y al islam de una importancia insólita y de un nuevo significado. De hecho, su propósito consiste en combinar las tradiciones "islámicas" y "tribales" con el fin de convertir Afganistán en la nación y la sociedad islámicas *más puras*. Resulta interesante que la transacción concerniente a la historia monumental haya constituido también un intento de los talibanes para obtener el reconocimiento de la comunidad internacional o al menos de algunas de sus naciones. Así, durante el último semestre de 1988 la dirigencia de los talibanes declaró que las dos enormes estatuas de Buda en Bamian no serían destruidas. Pero aproximadamente dos años después, a causa de las sanciones relativas a las armas y a los recursos impuestas por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, los talibanes tomaron represalias. De hecho, de acuerdo con la retórica talibán, sus acciones también vengaban la destrucción, a manos de la derecha hindú, de la mezquita de Babri de Ayodhya, en el norte de India, en diciembre de 1992. De este modo, la historia monumental dio un giro diferente: en nombre del islam y por la

[17] En este caso, no estoy creando atributos nuevos sobre la modernidad frente a las ortodoxias anteriores. Más bien, mis argumentos se enfocan a la concatenación de distintos aspectos de los embrollos de la modernidad y de la historia que abordamos. Tales aspectos se formulan en forma apasionante e intrigante en Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

fama de la nación, mediante los filtros de la historia monumental, los talibanes destruyeron los budas monumentales.

CONCLUSIONES

Al haber escogido estos ejemplos, mi propósito ha sido doble. Por un lado, he tratado de destacar la importancia de cuestionar los supuestos de la identidad histórica —de poner en entredicho los diseños modulares del pasado, del presente y del futuro—, reconociendo la relevancia de la diferencia crítica. Por otro lado, he intentado mostrar que privilegiar la diferencia o la alteridad puede significar la restitución de las dualidades historia *versus* diferencia y poder *versus* alteridad.

La reflexión sobre estas antinomias es una manera de crear un espacio alternativo que supere dos concepciones influyentes y antagónicas, cuestionando los imaginarios eurocéntricos dominantes, sin sucumbir a las características simplistas de la retórica antiilustración que existe en los ámbitos occidentales y no occidentales.[18] Pero también es una manera de reconocer que las posiciones y las oposiciones mismas que se cuestionan tienen profundos atributos mundanos. No es sorprendente que éstos sean la base de grandes escándalos que apuntalen los mundos sociales, esto es, los escándalos del Occidente y de la nación. Hacia esos escándalos —y su posible cuestionamiento por la atrocidad de lo poscolonial— vuelvo ahora la mirada.

[18] Respecto a mi propia obra, Dube, *Untouchable Pasts*, y Dube, *Stitches on Time*, contienen exposiciones críticas detalladas de este espíritu.

EPÍLOGO

Ha llegado el momento de poner fin a *Historia esparcidas* y a la trilogía de la cual forma parte. Cinco años atrás, cuando daba inicio a *Sujetos subalternos*, ya había escrito sobre las numerosas conjunciones que dan forma a los términos y texturas de mis investigaciones y mi escritura, que van desde mi compromiso crítico con tradiciones teóricas y descubrimientos casuales de materiales de archivo, hasta el mero accidente biológico de ser hijo de antropólogos y mis ocasionales hallazgos durante el trabajo de campo. Esta aseveración atestigua el carácter contingente de la práctica académica: por supuesto, yo no sabía que estaba empezando una trilogía cuando escribí ese libro. Por lo tanto, la mejor manera de finalizarla es mediante el reconocimiento de lo que he aprendido intercalando las concepciones críticas y los descubrimientos casuales mientras me encontraba en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y, en sentido más amplio, en América Latina. El peso de la discusión recaerá en cómo, al encontrarme aquí, he desaprendido y aprendido acerca de las posibilidades de lo poscolonial como categoría y entidad; lo que más tarde me llevó a formular los "escándalos de Occidente y de la nación", así como las propuestas de una historia sin garantía. Expresaré mi gratitud críticamente. De hecho, llevo conmigo los recuerdos y las muestras de simpatía y amistad, de aceptación y confianza, los debates y las discusiones, las animadas conversaciones y los acalorados desacuerdos, y la cortesía y el afecto.[1]

LO POSCOLONIAL

La importancia de lo poscolonial en la historia y la antropología como una perspectiva nueva, como una postura crítica, coincidió con la última fase de mi trabajo doctoral en la Universidad de Cambridge y con mi re-

[1] El análisis que se expone a continuación está basado en Dube, *Stitches on Time*.

greso posterior a India para enseñar en la Universidad de Delhi.[2] En ambos lugares, mi tarea precisa y mi disposición más amplia para combinar la historia y la antropología, la teoría y la narración causaron sorpresa aunque también aprobación. Al mismo tiempo, mi trabajo coincidía con las inclinaciones de mis interlocutores a no dar crédito al sensacionalismo poscolonial, aunque no siempre compartí con ellos su deseo de descartar esta categoría como un simple fantasma de moda encajado en el éxito de lo posmoderno, como palabra y como orientación.[3] Después de permanecer tres años en India y trasladarme a México en 1995, todo esto cambió, en ocasiones en forma drástica, y en otras, poco a poco.

En el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, entre los estudiantes y los profesores, India —o Indonesia o Irán o Costa de Marfil— con frecuencia se consideraba algo innatamente diferente y muy distante, articulada por las influyentes dualidades del Occidente y el Oriente, del Occidente y el resto [*the West and the rest*]. Por su parte, a América Latina se la situaba, incómodamente pero ahí dispuesta *como parte de Occidente*. Esto no sólo sucedía en el propio centro de enseñanza e investigación, sino que era característico de las apreciaciones académicas, las concepciones cotidianas y las manifestaciones institucionales del mundo latinoamericano en general. Por un lado, Asia y África eran la encarnación de una diferencia maravillosa respecto a Occidente, constituían lo encantado, *algo bello*. Por otro, cristalizaban la distancia contaminada con Occidente, el signo de atraso, *algo feo*. Al mismo tiempo, estas dos actitudes se basaban en oposiciones jerárquicas de una modernidad única, que dividía los mundos sociales en espacios encantados

[2] Véase, por ejemplo, Gyan Prakash, "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1475-1494; Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of History: who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations* 37, invierno de 1992, pp. 1-26, y, en su edición en español: "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999; y Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993. Véase también Carol A. Breckenridge y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

[3] Por ejemplo, Saurabh Dube, "Myths, symbols and community: satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 121-156; y Saurabh Dube, "Issues of christianity in colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, 1992, pp. 37-63.

y en lugares modernos, pero mantenidos juntos por la trayectoria de la historia universal.

¿Cómo deberían ser analizados estos encasillamientos? Al plantearme esta pregunta, adquirieron fuerza y se volvieron tangibles mis consideraciones críticas relativas a los conceptos binarios: el mito y la historia, el ritual y la racionalidad, lo mágico y lo moderno, la emoción y la razón, el Oriente y el Occidente, la comunidad y el Estado, la tradición y la modernidad.[4] Paulatinamente me di cuenta de que tales dualidades habitaban en los intersticios de los esquemas teóricos *y* de los mundos sociales, influyéndose mutuamente. Consciente del intercambio entre las percepciones académicas y las concepciones cotidianas —así como de la dinámica entre el colonialismo y la modernidad—, al pensar en un posible diálogo entre las perspectivas críticas sobre el sur de Asia y América Latina, lo *poscolonial* surgió como un referente potencial.

Sobra decir que en América Latina y en el sur de Asia, los imperativos del imperio y de la construcción de las naciones tuvieron cronologías diferentes, con trayectorias diversas. No resulta sorprendente, así, que en Latinoamérica el poder colonial aparezca como un atributo de un pasado distante, dejado atrás por dos siglos de independencia formal. En cambio, en el sur de Asia la oposición a los efectos imperiales, que se aprecia en los afectos nacionales, se mantiene próxima e inmediata. Esto es cierto por lo que se refiere a los esquemas académicos, así como a las percepciones cotidianas. Paralelamente, en ambos contextos la transición del gobierno imperial a los estados independientes —y sus diversas representaciones— refleja en forma crucial los preceptos de la colonia sobre la configuración de la nación. De diversas maneras, esa transición se expresa en lenguajes de avance social bajo el imperio y la concepción de la nación a imagen del progreso occidental.

Frente a estas determinaciones, consideré que establecer lo poscolonial como una perspectiva crítica permitiría cuestionar la persistente presencia en América Latina y en el sur de Asia de un Occidente encumbrado, así como sus singulares representaciones, que vinculaban el imperio y la nación, la colonia y la poscolonia, la historia y la modernidad. Al mismo tiempo, tales enfoques tenían el propósito de cuestionar las pretensiones de lo poscolonial como un punto de vista exclusivo y de presentarlo

[4] Véase Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian People, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

como una de las orientaciones posibles que abordan lo subalterno y los márgenes, la historia etnográfica y la antropología histórica. Esto significaba considerar las propuestas poscoloniales como trabajando al unísono con otros procedimientos/perspectivas complementarios, cada uno potenciando y ampliando los demás.[5]

LOS ESCÁNDALOS

Es evidente que este ejemplo tiene amplias implicaciones. Manteniéndome en la senda descrita, percibí que el análisis productivo de lo *poscolonial* como una categoría apuntaba a dos grupos de escándalos, cada uno de ellos vinculado a cargas de pasados coloniales, a determinaciones del progreso histórico y a esquemas de historia universal. El primer grupo tiene que ver con los escándalos de Occidente —proyecciones persisentes de una Europa imaginaria pero tangible, de un Occidente reificado pero palpable como el *habitus* primario de lo moderno: el espacio venerado de la modernidad, la democracia, la razón y la historia. El segundo comprende el escándalo de la nación —proposiciones persistentes relativas al Estado y a la nación como los heraldos del progreso y del desarrollo, reales o efímeros, exitosos o fallidos. Tales propuestas ignoran ansiosamente y niegan de forma vergonzosa las promesas incumplidas de libertad y las bases antidemocráticas de la llamada democracia bajo regímenes de modernidad, no sólo en la colonia y la poscolonia, sino, desde luego, en el Occidente moderno. Al confrontar esta categoría con su carácter amorfo y presuntoso, me quedó claro que las posibilidades de lo poscolonial como categoría consistían en cuestionar cuidadosamente esta conjunción de escándalos. No obstante, cabe reiterar que no se trata de una labor que lo

[5] Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999. Véase también Saurabh Dube, "Introduction: colonialism, modernity, colonial modernities", en Dube, Banerjee Dube y Lander (eds.), *Critical Conjunctions*, pp. 197-219; John Kraniauskas y Guillermo Zermeño (eds.), *Historia y subalternidad*, núm. especial de *Historia y Grafía*, 12, 1999, pp. 7-176; Silvia Rivera Cusicanqui y Rosa Barragán (eds.), *Debates postcoloniales: una introduccíon a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1997; John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999; e Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001.

poscolonial, incluso como perspectiva, pueda emprender por sí mismo. Sobre esto regresaré más adelante.

Registrar los escándalos del Occidente y de la nación no implica que los descartemos precipitadamente. Tampoco se trata de presentar estos atropellos como aberraciones ideológicas obtusas, ni de tratarlos como espectros analíticos interminables que esperan su inevitable descarte a partir de percepciones prístinas. Antes bien, se trata de reconocer que estos escándalos tienen profundos atributos ontológicos, presentes en el núcleo de los mundos sociales. Tales atributos ontológicos requieren una elaboración cuidadosa, sobre todo tomando en cuenta sus expresiones analíticas y sus configuraciones cotidianas, independientes pero vinculadas. Asimismo, es preciso reconocer los escándalos y su ontología no sólo como objetos de conocimiento, sino como condiciones del conocimiento. Es necesario reconocer también que su descrédito y su carácter vergonzoso se omiten y se olvidan frecuentemente; así como su condición ignominiosa es cuestionada y confrontada, sobre todo allí donde estos escándalos encuentran, gracias a sus propios mecanismos de persistencia y persuasión, otras expresiones y articulaciones heterogéneas entre sujetos diferentes. Esto no quiere decir que se aborde la noción del escándalo como una rígida sensación significativa, ni la propia existencia del escándalo como una simple desviación del sistema social. Al contrario, se pretende dar cuenta de la penetrante presencia de los escándalos del Occidente y de la nación habitando los sistemas sociales, de modo que las proyecciones sensacionales de estas categorías-entidades indican renovaciones recurrentes de las normas dominantes y de los mandatos gubernamentales.

Por lo tanto, hablar de tales escándalos implica resistir al impulso de convertir el Occidente y la nación —y la modernidad y el imperio— en manifestaciones monolíticas de un poder que lo abarca todo. También significa no caer en la tentación de simplemente provincializar la historia y el conocimiento occidentales ni de sólo desmitificar el Estado y la nación modernos. Así, abordar los escándalos que apuntalan nuestros mundos obtusos significa investigar la intrincada relación del imperio con la modernidad, la estrecha vinculación de la nación con la historia y la inquietante unión de lo colonial con lo poscolonial. Ésta es una manera de reencontrar el carácter local de Occidente y la disposición presuntuosa de la nación, mientras se presta atención a la heterogeneidad formativa que produce *y* que demuestra sus aseveraciones exclusivistas, y se cuestionan y afirman conceptos y prácticas a la luz de estos escándalos.

Espero que haya quedado claro que para emprender tales tareas es menester considerar con atención la poscolonialidad como entidad y como concepto. Expresado con otras palabras, al centrarnos en los recursos de lo *poscolonial* para reflexionar sobre los escándalos del Occidente y de la nación estamos considerando lo poscolonial como un escándalo: desde su grandilocuencia teórica hasta sus persistentes complicidades con el artilugio del Estado-nación; desde su ambigüedad improductiva hasta su connotación simplista como una etapa de la historia que homogeneiza ésta y que sanea la política. Por tanto, considero que lo poscolonial debe abordarse como un precepto crítico, en el sentido de una interpolación analítica, articulada y animada por otras orientaciones teóricas.[6] Es así como las proposiciones poscoloniales pueden servir como interlocutores en un debate más amplio sobre el replanteamiento del Estado-nación y el Occidente como conceptos y entidades, como procesos y destinos, como historia y modernidad.

EL DEBATE

En este debate más amplio convergen las numerosas posiciones críticas de la razón centrada en el sujeto, de la racionalidad legisladora de sentido y de las dualidades jerárquicas de las tradiciones de la Ilustración y de la postilustración. Pero este debate no es más que un diálogo crítico entre tales propuestas y otros registros que cuestionan las tentadoras fijaciones de la otredad y las permanentes proyecciones del progreso, presentadas como estrechamente unidas a la presentación y producción de la modernidad "*como* el Occidente".[7] Esto promueve la importancia como

[6] Para intentos de elaborar consideraciones críticas generales, al tiempo que se afirman y se cuestionan las proposiciones poscoloniales, véase, por ejemplo, Gaurav Desai, *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University Press, 2001; Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999; Dube, *Stitches on Time*; y Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000. También véase Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Colony, Nation, Margins*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004; y David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

[7] Timothy Mitchell, "The stage of modernity", en Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, p. 15, los subrayados son del original; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipli-*

interlocutores de esas historias imaginativas que han cuestionado los imperativos desarrollistas del pensamiento histórico y la naturaleza insidiosa de los archivos académicos, historias que generalmente presentan un Occidente reificado con esquemas totalizantes de la historia mundial.[8] La discusión crítica a la que me refiero conjunta las interpretaciones de la modernidad que cuestionan el formalismo sociológico y las abstracciones apriorísticas, a fin de desentrañar insinuaciones antagónicas de lo moderno y articulaciones divergentes de la modernidad/modernidades. Al mismo tiempo, a pesar de que tales ejercicios revelan que la modernidad/modernidades son procesos contradictorios, desiguales, contingentes y confrontados —en su formación, sedimentación y desarrollo—, también se presta atención a las imágenes exclusivas de una modernidad singular que da forma y sutura las disyunciones del imperio, de la nación y de la globalización.[9] Tales diálogos se ven enriquecidos por los enfoques críticos que han desentrañado los límites del Estado moderno y de la nación contemporánea, posiciones que van desde la percepción de la nación como una "comunidad imaginada" hasta las exploraciones de las

ne and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993; Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995; John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992; Shelly Errington, *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1998; John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Nueva York, Routledge, 1995. Véase también, Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978; y Ashis Nandy, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

[8] Saidiya H. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1997; Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995; Kerwin Lee Klein, *Frontiers of the Historical Imagination: Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1999; Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000; Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers, and Wildness in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1999; Richard Price, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998; Joanne Rappapport, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Chakrabarty, *Provincializing Europe*; y Dube, *Untouchable Pasts*.

[9] Véase el análisis y las notas del capítulo 6 para una bibliografía sobre el tema.

configuraciones cotidianas del Estado y de la nación; y desde la diferencia y el poder articulados por el nacionalismo anticolonial y la nación no occidental hasta la implicancia densa de los estados nacionales dentro de procesos transnacionales.[10]

Desde luego, tales sensibilidades y actitudes no son homogéneas, pero sus argumentos son indicativos de la presencia subyacente de las categorías y de las entidades aceptadas como las formas típicas de percibir y desenvolverse en el mundo contemporáneo.[11] Tales cuestionamientos

[10] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, edición en español: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Press, 1986; Shail Mayaram, *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 53-92 y 162-220; Ana Maria Alonso, "The politics of space, time, and substance: state formation, nationalism, and ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994, pp. 379-400; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997; Claudio Lomnitz-Adler, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1992; Thomas Blom Hansen y Finn Stupatat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; y Brian Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of the Sikh "Diaspora"*, Durham, Duke University Press, 2001. Véase también, Rosalva Aída Hernández Castillo, *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001; Craig Calhoun, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997; y Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001.

[11] De hecho, este cuestionamiento del trabajo crítico en las ciencias sociales y en las humanidades actualmente puede coincidir con lo que Stephen White ha identificado como el "cambio ontológico" en la teoría política contemporánea —de lo cual se habló en la introducción— que mi propuesta de una historia sin garantía sostiene de diversas maneras. Esto no quiere decir que neguemos la importancia de los procedimientos característicos del cuestionamiento y el reconocimiento de la teoría política contemporánea, sino que prudentemente utilizamos tales procedimientos con el objetivo de abordar temas relacionados, en especial el relativo a la articulación de los mundos no occidentales. Por último, tales términos del análisis sobrepasan las polaridades simplistas entre las posturas "realista" y "constructivista", a las cuales, como se indicó antes, George Steinmetz analiza acertadamente. Stephen White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000; George Steinmetz, "Critical realism and historical sociology", *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1998, pp. 170-186.

cuidadosos registran que las reflexiones sobre una modernidad occidental singular, las representaciones de una historia mundial exclusiva y las reificaciones del Estado y de la nación modernos no son meros espectros del pasado, actualmente exorcizados por las epistemologías críticas y por el conocimiento subversivo. En tales registros de cuidadosa indagación se reconoce que, incluso como conceptos teóricos, el Occidente y la nación, el imperio y la modernidad sencillamente no pueden agotar todas las prácticas y todas las pasiones de los mundos que han construido y deconstruido, y de los dominios que han alterado, conformados y transformados por sus propios sujetos.

Una historia sin garantía participa de este cuestionamiento cuidadoso, articulando tales percepciones críticas. Al mismo tiempo, una historia sin garantía insiste en que las características de una investigación cuidadosa deben comprender también una afirmación ética de los mundos sociales y de sus interpretaciones académicas. Evidentemente, es en la naturaleza de la propuesta de una historia sin garantía donde descansa mi alegato. Sin embargo, son esos mismos atributos de la propuesta los que me impedirían proclamar ahora, "caso cerrado".[12]

[12] Se trata de evitar y confrontar al mismo tiempo los registros académicos que se presentan como un alegato judicial, como una decisión legal y como el juicio de un magistrado, los cuales abundan en la academia.

BIBLIOGRAFÍA

REGISTROS INÉDITOS

Madhya Pradesh Record Office, Nagpur, Maharashtra
- Nagpur Residency Records.
- Nagpur Residency and Secretariat Records.
- General Department Compilations.
- Revenue Department Records.

Madhya Pradesh Secretariat Record Room, Bhopal, Madhya Pradesh
- Central Provinces Government Agriculture Department Records.
- Central Provinces Government Commerce and Industry Department Records.
- Central Provinces Government General Administration Department Records.
- Central Provinces Government Political and Military Department Records.
- Central Provinces Government Revenue Department Records.
- Central Provinces Government Survey and Settlement Department Records.

Raipur District and Sessions Court Record Room, Raipur, Chhattisgarh
- El Rey Emperador *vs.* Santram, Sesión del Litigio núm. 1, 1939, Bilaspur.
- El Rey *vs.* Samelal Santokhi, Sesión del Litigio núm. 42, 1947, Bilaspur.

Bilaspur Collectorate Record Room, Bilaspur, Chhattisgarh
- Bilaspur District Village Settlement Records.

Nehru Memorial Museum and Library, Nueva Delhi
- Baba Ramchandra Papers.

Eden Archives and Library, Webster Groves, Missouri
- Missionary M.P. Davis Papers

RELATOS ORALES

Un libro que se encuentra en la intersección de la historia y la antropología, que combina investigación de archivos y trabajo de campo, necesariamente se basa en testimonios orales. Éstos son de diversa índole,

pero básicamente son relatos orales de los satnamis y de miembros de otras castas relativos a disposiciones de género y casta, y a las formaciones del ritual y del poder en Chhattisgarh. Mis intentos primerizos en el trabajo de campo recibieron el apoyo de S.C. Dube y de Leela Dube, antropólogos y mis padres. Muchos de estos testimonios aparecen en las notas de algunos capítulos. Al mismo tiempo, relatos orales de otro tipo también sirven de base a este libro. Entre ellos, puedo citar entrevistas y discusiones sobre el pasado y el presente de la disciplina que sostuve con antropólogos veteranos. También puedo mencionar las conversaciones con el artista Savi Sawarkar y con críticos de arte sobre varias cuestiones del arte y sus historias, en especial de India.

PERIÓDICOS

The Evangelical Herald, San Luis Missouri (números escogidos).
The Hitavada, Nagpur.

PUBLICACIONES OFICIALES

Census of Central Provinces 1866, Nagpur, 1867.
Census of Central Provinces 1881, Bombay, 1883.
Census of India 1891, vol. XI, Calcuta, 1893.
Census of India 1901, vol. XIII, Nagpur, 1902.
Census of India 1911, vol.X, Calcuta, 1912.
Census of India 1931, vol. XII, Nagpur, 1933.
Central Provinces Gazetteer, Charles Grant, Bombay, 1870.
Central Provinces District Gazetteers, distrito de Bilaspur, A.E. Nelson, Allahabad, 1910.
Central Provinces District Gazetteers, distrito de Raipur, A.E. Nelson, Bombay, 1909.
Madhya Pradesh District Gazetteers, Bilaspur, P.N. Shrivastava, Indore, 1978.
Madhya Pradesh District Gazetteers, Raipur, Rajendra Verma, Bhopal, 1978.
Report on the Land Revenue Settlement of the Belaspore District, 1868, J.W. Chisholm, Nagpur, 1869.
Report on the Land Revenue Settlement of the Raepore District, 1869, J.F.K. Hewitt, Nagpur, 1896.

Report on the Land Revenue Settlement of Bilaspur District, 1886 to 1890, Parshotum Das, Nagpur, 1892.
Report on the Land Revenue Settlement of the Raipur District, 1885 to 1889, L.S. Carey, Bombay, 1891.
Report on the Land Revenue Settlement of Durg Tahsil, 1896 to 1902, E.R.K. Blenkinshop, Nagpur, 1903.
Report on the Land Revenue Settlement of Bilaspur (Khalsa), 1904-1912, J.E. Hance, Nagpur, 1914.
Final Report on the Revision of the Land Revenue Settlement of Raipur District (Khalsa), 1926 to 1931, C.D. Deshmukh, Nagpur, 1932.
Final Report on the Resettlement of the Khalsa of the Bilaspur District, 1927-1932, Chhotelal Verma, Nagpur, 1932.

AGNEW, Patrick Vans, *A Report on the Subah or Province of Chhattisgarh written in 1820 AD*, Nagpur, 1922.
Central Provinces Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hidustani Castes, primeras series, Nagpur, 1914.
Central Provinces Provincial Banking Enquiry Committee Report, 4 vols., Nagpur, 1930.
CRADDOCK, R.H., *Report on the Famine in the Central Province in 1896 and 1897*, vol. I, Nagpur, 1898.
DUBEY, K.C., *Kosa A Village Survey, Census of India 1961*, vol. VIII, Madhya Pradesh, parte VI, Village Survey Monographs núm. 9, Bhopal, 1967.
DYER, J.F., *Introduction to the Revenue and Settlement System of the Central Provinces*, 3a. ed., Nagpur, 1956.
FULLER, J.B., *Enquiry into the Condition of the Lower Classes in C.P.*, Londres, 1885.
Report of the Ethnological Committee, 1866-67, Nagpur, 1867.
Report of the Administration of the Central Provinces, series anuales.
Report on the Police Administration of the Central Provinces, series anuales.

LIBROS Y ARTÍCULOS

ALONSO, Ana Maria, "The politics of space, time, and substance: state formation, nationalism, and ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994, pp. 379-400.
AMIN, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983; edición en español: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusion del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

ASAD, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.

ATAL, Yogesh, "Tvameva guruscha pita tvameva" (Tú eres el maestro y el padre), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan), Delhi, Vani, 1997, pp. 92-104.

ATAL, Yogesh (ed.), *Understanding Indian Society: Festschrift in Honour of Professor S.C. Dube*, Nueva Delhi, Har-Anand, 1993.

AXEL, Brian Keith, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh "Diaspora"*, Durham y Londres, Duke University Press, 2001.

BANDYOPADHYAY, Sekhar, *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres, Curzon, 1997.

BANERJEE, Prathama, *The Politics of Time: "Primitives" and History-writing in a Colonial Society*, inédito.

BATES, Crispin, "Regional dependence and rural development in central India, 1820-1930", tesis de doctorado, inédita, Universidad de Cambridge, 1984.

BATTAGLIA, Deborah (ed.), *Rhetorics of Self-Making*, Berkeley, University of California Press, 1995.

BAUMAN, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1992.

BAYLY, C.A., *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

BENJAMIN, Walter, *Illuminations*, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books, 1969; edición en español: *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1971.

BEVERLEY, John, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999.

BÉTEILLE, André, "Shyama Charan Dube (1922-96)", *Economic and Political Weekly*, 31, 30 de marzo de 1996:811.

BOURDIEU, Pierre, *Pascalian Meditations*, trad. de Richard Nice, Cambridge, Polity, 2000; edición en español: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.

——, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press, 1991.
——, *Homo Academicus*, trad. de Peter Collier, Stanford, Stanford University Press, 1988.
——, *Outline of a Theory of Practice*, trad. de Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
BRECKENRIDGE, Carol A., y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.
BROWN, Norman, *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1959.
CALHOUN, Craig, "The class-consciousness of frequent travelers: toward a critique of actually existing cosmopolitanism", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 869-897.
——, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
CALHOUN, Craig (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell, 1994.
—— (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992.
CERTEAU, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.
CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
——, "Postcoloniality and the artifice of History: Who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations* 37, invierno de 1992, pp. 1-26; edición en español: "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?",en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999.
——, *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
CHATTERJEE, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
——, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Press, 1986.
CHAUHAN, Brijraj, "S.C. Dube se Shyamacharan Dube tak" (De S.C. Dube a Shyamacharan Dube), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 46-52.
COHN, Bernard, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

——, "History and anthropology: the state of the play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980, pp. 198-221.

COLLIER, Jane, y Sylvia YANAGISAKO (eds.), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

COMAROFF, John, y Jean COMAROFF, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

——, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992.

COOMBE, Rosemary, *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*, Durham, Duke University Press, 1998.

COOPER, Frederick, y Ann STOLER (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

CORONIL, Fernando, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

DENING, Greg, *Performances*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

DESAI, Gaurav, *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University Press, 2001.

DI LEONARDI, Micaela, *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

DIRKS, Nicholas B., *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

——, "The original caste: power, history and hierarchy in south Asia", *Contributions to Indian Sociology* (núm. especial) 23, 1, 1989, pp. 59-77.

——, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

DONIGER, Wendy, "Begetting on margin: adultery and surrogate pseudomarriage in hinduism", en Lindsey Harlan y Paul Courtright (eds.), *Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, pp. 160-183.

DUBE, Leela, "Doing kinship and gender: an autobiographical account", *Economic and Political Weekly*, 35, 11 de noviembre de 2000, pp. 4037-4047.

——, *Women and Kinship: Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia*, Tokio, United Nations University Press, 1996.

——, "Caste and women", en M.N. Srinivas (ed.), *Caste in its New Avatar*, Nueva Delhi, Penguin, 1996.

——, "On the construction of gender: hindu girls in patrlineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988 (*WS*), pp. 11-19.

——, "Seed and earth: the symbolism of biological reproduction and sexual relations of production", en Leela Dube, Eleanor Leacock, Shirley Ardener (eds.), *Visibility and Power. Essays on Women in Society in Development*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 22-53.

DUBE, Leela, y Saurabh DUBE, "Women in India, hinduism and the category of 'politics' ", *Journal of Social Studies*, 37, 1987, pp. 72-80.

DUBE, Leela, y Sudhish PACHORI (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997.

DUBE, Saurabh, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004; y Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004.

——, "Introducción. Cuestiones acerca de las modernidades coloniales", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 13-48.

——, "Poor protagonists", *Economic and Political Weekly*, 42, 18 de octubre de 2003, pp. 4448-4453.

——, *Genealogías del presente: conversión, colonialismo, cultura*, trad. de Ari Bartra y Gilberto Conde, México, El Colegio de México, 2003.

——, "Introduction: enchantments of modernity", en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 729-755.

——, "Mapping oppositions: enchanted spaces and modern places", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, núm. especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002, pp. 333-350.

——, "Introduction: colonialism, modernity, colonial modernities", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, núm. especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002, pp. 197-219.

——, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropólogica*, trad. de Germán Franco y Ari Bartra, México, El Colegio de México, 2001.

——, "Lenguajes de autoridad y proyectos generados de género: la Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 513-550.

——, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian*

Community, 1780-1950, Albany, State University of New York Press, 1998; y Nueva Delhi, Sage, 2001.

——, "Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements and legalities in late colonial central India", *Studies in History* 12, 1996, pp. 171-201.

——, "Issues of christianity in colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, 1992, pp. 37-63.

——, "Myths, symbols and community: satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 121-156.

——, "Witnessing lives: conversion and life history in colonial central India", inédito.

DUBE, Saurabh (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi y Nueva York, Oxford University Press, de próxima aparición.

—— (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi y Nueva York, Oxford University Press, 2004.

—— (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, Duke University Press.

—— (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad. de Germán Franco, México, El Colegio de México, 1999.

DUBE, Saurabh, Ishita BANERJEE DUBE y Walter MIGNOLO (coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004.

DUBE, Saurabh, Ishita BANERJEE DUBE y Edgardo LANDER (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, núm. especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002, Duke University Press.

DUBE, S.C. (los textos en hindi aparecen bajo la firma Dube, Shyamacharan).

——, *Field Songs of Chhattisgarh*, Lucknow, Universal, 1948.

——, *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951.

——, "Token pre-puberty marriage in middle India", *Man*. 53, 1, 1953, pp. 18-19.

——, *Indian Village*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1955; e Ithaca, Cornell University Press, 1955.

——, *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958; e Ithaca, Cornell University Press, 1958.

——, *Manav aur sanskriti* (Hombre y cultura), Nueva Delhi, Rajkamal, 1960.

——, "Communication, innovation, and planned change in India", en Daniel

Lerner y Wilbur Schramm (eds.), *Communication and Change in the Developing Countries*, Honolulu, East-West Center Press, 1967, pp. 129-167.
——, *Explanation and Management of Change*, Nueva Delhi, Tata McGraw-Hill, 1971.
——, *Social Science in Changing Society: D. N. Majumdar Lectures 1972*, Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society of Uttar Pradesh, 1973.
——, *Contemporary India and its Modernization*, Nueva Delhi, Vikas, 1974.
——, *Shiksha aur samaj* (Educación y sociedad), Nueva Delhi, Satvahan, 1983.
——, *On Crisis and Commitment in the Social Sciences*, ed. de Yogesh Atal, Nueva Delhi, Abhinav, 1983.
——, *Development Perspectives for the 1980s*, Nueva Delhi, Abhinav y Kuala Lumpur, Asia and Pacific Development Centre, 1983.
——, *Modernization and Development: The Search for Alternative Paradigms*, Londres, Zed Books; y Tokio, United Nations University Press, 1988.
——, *Tradition and Development*, Nueva Delhi, Vikas, 1990.
——, *Indian Society*, Nueva Delhi, National Book Trust, 1990.
——, *Parampara, itihasbodh, aur sanskriti* (Tradición, conciencia histórica y cultura), Delhi, Radhakrishna, 1991.
——, *Understanding Change: Anthropological and Sociological Perspectives*, Nueva Delhi, Vikas, 1992.
——, "The journey so far", en Yogesh Atal (ed.), *Understanding Indian Society: Festschrift in Honour of Professor S.C. Dube*, Nueva Delhi, Har-Anand, 1993, pp. 22-42.
——, *Shiksha, samaj aur bhavishya* (Educación, sociedad y futuro), Delhi, Radhakrishna, 1994.
——, *Sankaraman ki peeda* (El dolor de la transición), Nueva Delhi, Vani, 1994.
——, *Samay aur sanskriti* (Tiempo y cultura), Nueva Delhi, Vani, 1996.
——, *Vikas ka samajshastra* (Sociología y desarrollo), Nueva Delhi, Vani, 1996.
——, *Bharatiya gram* (Indian village), trad. de Yogesh Atal, ed. revisada, Nueva Delhi, Vani, 1996.
DUBE, S.C. (ed.), *Tribal Heritage of India*, vol. 1, Nueva Delhi, Vikas, 1977.
—— (ed.), *India since Independence: A Social Report on India 1947-1972*, Nueva Delhi, Vikas, 1977.
—— (ed.), *Public Services and Social Responsability*, Nueva Delhi, Vikas, 1979.
DUBE, S.C., y V.N. VASILOV (eds.), *Secularization in Multi-religious Societies: Indo-Soviet Perspectives*, Nueva Delhi, ICSSR y Concept 1983.
DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

DUSSEL, Enrique, "Sistema-mundo y 'transmodernidad'", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 201-226.

——, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.

——, "Eurocentrism and modernity", *Boundary 2*, 20, 1993, pp. 65-76.

ELEY, Geoff, "Nations, publics and political culture: placing Habermas in the nineteenth century", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992.

ERRINGTON, Shelly, *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress*,Berkeley, University of California Press, 1998.

FABIAN, Johannes, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

——, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

FLORIDA, Nancy, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995.

FLUECKIGER, Joyce Burkhalter, *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

FOUCAULT, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77*, trad. de Colin Gordon *et al.*, Nueva York, Pantheon, 1980.

FRANKENBERG, Ruth, y Lata MANI, "Crosscurrents, crosstalk: race, 'postcoloniality', and the politics of location", en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, Arnold, 1996, pp. 347-364.

FULLER, C.J., y Veronique BÉNÉÏ (eds.), *The Everyday State and Society in Modern India*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2000.

FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von, "Foreword", en S.C. Dube, *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951, pp. i-vii.

GALLOP, Jane, *Anecdotal Theory*, Durham y Londres, Duke University Press, 2002.

GEERTZ, Clifford, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.

GIDDENS, Anthony, *Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

GILROY, Paul, *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*, Londres, Allen Lane, 2000.

——, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.

GOOPTU, Nandini, *The Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

GRAY, John, *Two Faces of Liberalism*, Nueva York, The New Press, 2000.

——, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Nueva York, Routledge, 1995.

GROSRICHARD, Alain, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, trad. de Liz Heron, Londres, Verso, 1998.

GUHA, Ramchandra, *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, his Tribals, and India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

GUHA, Ranajit, "The small voice of history", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 1-12.

GUMBRECHT, Hans Ulrich, *Making Sense in Life and Literature*, trad. de Glen Burns, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

GUMPERZ, John J., "Dialect differences and social stratification in a north Indian village", *American Anthropologist* 60, 1958, pp. 668-681.

——, "Language problems in rural development of north India.", *Journal of Asian Studies* 16, 1957, pp. 251-259.

GUPTA, Akhil, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham y Londres, Duke University Press, 1998.

——, "The song of the nonaligned world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism", *Cultural Anthropology*, 7, 1992, pp. 63-79.

HABERMAS, Jürgen, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trad. de William Mark Hohengarten, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992.

——, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. de Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987.

——, *The Theory of Communicative Action*, trad. de T. McCarthy, 2 vols., Boston, Beacon Press, 1984; y edición en español: *Teoría de la acción comunitaria*, Madrid, Taurus, 1998.

——, *Knowledge and Human Interests*, trad. de J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971.

HANSEN, Thomas Blom, *The Saffron Wave: Hindu Nationalism and Democracy in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

HANSEN, Thomas Blom, y Finn STUPATAT (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001.

HARLAN, Lindsey, y Paul COURTRIGHT (eds.), *From the Margins of Hindu Ma-*

rriage: Essays on Gender, Religion, and Culture, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

HAROOTUNIAN, Harry, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

HARTMAN, Saidiya H., *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

HERZFELD, Michael, *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

——, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997.

——, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

HUNT, Nancy Rose, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999.

HUTTON, J.H., "Review of *The Kamar* by S.C. Dube", *Man* 53, mayo de 1952, 77.

INDEN, Ronald, *Imagining India*, Oxford, Blackwell Publishers, 1990.

JAIN, Nirmala, "Shyamcharan Dube: Smriti-chitra" (Shyamcharan Dube: Recuerdo-retrato), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 65-68.

KAPUR, Geeta, *When was Modernism: Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000.

JUERGENSMEYER, Mark, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th-Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1982.

KELLEY, Donald R., *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.

KELLY, John D., *A Politics of Virtue: Hinduism, Sexuality, and Countercolonial Discourse in Fiji*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

KERN, Stephen, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.

KLEIN, Kerwin Lee, *Frontiers of the Historical Imagination: Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1999.

KOLENDA, Pauline, *Regional Differences in Family Structure in India*, Jaipur, Rawat, 1987.

KRANIAUSKAS, John, y Guillermo ZERMEÑO (eds.), *Historia y subalternidad*, núm. especial de *Historia y Grafia*, 12, 1999.

KRAUSE, I.-B, "Caste and labor relations in north west Nepal", *Ethnos*, 53, 1988, pp. 5-36.

KRISHNA, Francine, "Sagar ke ve din (Aquellos días de Sagar)", en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 35-38.

KUMAR, Anand, "Adarsh samaj vaigyanik" (El sociólogo ideal), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 148-153.

LERCHE, Jens, "Dominant castes, rajas, brahmins and inter-caste exchange relations in coastal Orissa: behind the facade of the 'Jajmani System'", *Contributions to Indian Sociology* (núm. especial) 27, 1993, pp. 237-266.

LEWIS, Martin, y Karen WIGEN, *The Myth of the Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997.

LODGE, David, *Small World: An Academic Romance*, Nueva York, Penguin, 1995.

LOMNITZ-ADLER, Claudio, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1992.

LUTZ, Catherine, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

MADAN, T.N., "Shyama Charan Dube (1922-96): a memoir", *Contributions to Indian Sociology* 30, 2, 1996, pp. 299-305.

MANDELBAUM, David G., "Review of *Indian Village* by S.C. Dube", *American Anthropologist*, 58, 3, 1956, pp. 579-580.

MANI, Lata, "Contentious traditions: the debate on *sati* in colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 86-126.

MARRIOTT, McKim, "Review of *India's Changing Villages* by S.C. Dube", *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 320, noviembre de 1958, p. 192.

MARRIOTT, McKim (ed.), *Village India*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.

MAYARAM, Shail, *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997.

MBEMBE, Achille, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001.

MCCARTHY, Thomas, "Introduction", en Jürgen Habermas, *The Philosophical*

Discourse of Modernity: Twelve Lectures, trad. de Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, pp. vii-xvii.

MCELDOWNEY, P.F., "Colonial administration and social development in the C.P. 1861-1921", tesis de doctorado, inédita, Universidad de Virginia, 1980.

MCGOWAN, John, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

MCCUTHEON, Russell, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

MEHTA, Uday, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

MIGNOLO, Walter, "The enduring enchantment (or the epistemic privilege of modernity and where to go from here", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly* 101, 4, 2002, pp. 927-954.

——, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

——, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

MINTURN, Leigh, y John HITCHCOCK, *The Rajputs of Khalapur*, Nueva York, Wiley, 1966.

MISHRA, R.N., "Professor Deluxe", en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 53-58.

MITCHELL, Timothy, "The stage of modernity", en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 1-34.

MOWLANA, Hamid, George GERBNER y Herbert SCHILLER (eds.), *Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf – A Global Perspective*, Boulder, Westview, 1992.

NANDY, Ashis, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

——, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1982.

NAREGAL, Veena, *Language Politics, Elites, and the Public Sphere: Western India under Colonialism*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2001.

OPLER, Morris Edward, "Foreword", en S.C. Dube, *Indian Village*, Londres, Routledge and Kegan Paul; e Ithaca, Cornell University Press, 1955, pp. vii-x.

ORLOVE, Ben, *In My Father's Study*, Iowa, University of Iowa Press, 1995.

PANDEY, Gyanendra, "In defense of the fragment: writing about hindu-muslim riots in India today", *Representations*, 37, invierno de 1992, pp. 27-55.

PANDEY, Manager, "Apne samay aur samaj se judi baudhikta" (Un intelecto vinculado a nuestro tiempo y nuestra sociedad), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 136-147.

PANDEY, Mrinal, "Dubeji ki yaad" (Recuerdo de Dubeji)", en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 154-156.

PEIRANO, Mariza G.S., "When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline", *Annual Review of Anthropology* 27, 1998, pp. 105-128.

POVINELLI, Elizabeth A., *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham y Londres, Duke University Press, 2002.

PREMSHANKAR, "Professor Dube: Smritiyon mein" (El profesor Dube en los recuerdos), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 39-45.

PRAKASH, Gyan, "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1475-1494.

PRASHAD, Vijay, *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

PRICE, Richard, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998.

QUIGLEY, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

RABINOW, Paul, *Essays in the Anthropology of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

RAHEJA, Gloria Goodwin, "'Crying when she is born, and crying when she goes away': marriage and the idiom of the gift in Pahansu song performance", en Lindsey Harlan y Paul Courtright (eds.), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, pp. 19-59.

——, "Centrality, mutuality and hierarchy: shifting aspects of inter-caste relationships in north India", *Contributions to Indian Sociology* (núm. especial) 23, 1, 1989, pp. 79-101.

——, *The Poison in the Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

RAHEJA, Gloria Goodwin, y Ann GRODZINS GOLD, *Listen to the Heron's Words.*

Reimagining Gender and Kinship in North India, Berkeley, University of California Press, 1994.

RAJKISHORE, "Sheel ki bhavyata" (El decoro de la paciencia), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 157-162.

RAPPAPPORT, Joanne, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

REED-DANAHAY, Deborah (ed.), *Auto-Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford, Berg, 1997.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, y Rosa BARRAGÁN (eds.), *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1997.

RODRÍGUEZ, Ileana (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001.

ROFEL, Lisa, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

RORTY, Richard, "Philosophy without principles", en W.J.T. Mitchell (ed.), *Against Theory: Literary Studies and New Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, pp.132-138.

ROSALDO, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1987.

RUSSELL, R.V., y R.B. HIRALAL, *The Tribes and Castes of Central Provinces*, Londres, Macmillan, 1916.

SACHIDANANDA, "Abhi unki bahut zarurat thi" (Se le necesita mucho ahora), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 76-81.

SAID, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978.

SARASWATI, Baidyanath, "Bhartiya bhasha aur parampara je prahri" (El centinela de la lengua y la tradición indias), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 61-64.

SARKAR, Sumit, *Modern India 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1987.

SAX, William, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

SCHAMA, Simon, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Knopf, 1988.

SCOTT, David, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

——, "Culture and criticism: theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity", *Critique of Anthropology*, 12, 4, 1992.

Seminar, núm. especial: "Studying our society", 254, 1980.

Seminar, núm. especial: "Academic colonialism", 112, 1968.

SHARMA, K.N., "Ek pratibha parkhi evam sahridya samajshastri" (Un sociólogo comprensivo que reconocía el talento), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 32-34.

SHEIKH, Gulammohammed (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.

SILVERBERG, James, "Review of *Indian Village* by S.C. Dube", *Rural Sociology*, 20, 4, 1955, pp. 332-333.

SINGH, Namvar, "Vah hansi bahut kuch kahti thi" (Esa risa decía mucho), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 109-111.

SINHA, Mrinalini, *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

SKARIA, Ajay, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers, and Wildness in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

SRINIVAS, M.N., *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

SRINIVAS, M.N. (ed.), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers, 1955.

STEINMETZ, George, "Critical realism and historical sociology", *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1, 1998, pp. 170-186.

STOCKING, Jr., George, *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

——, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.

TAMBIAH, Stanley J., *Edmund Leach: An Anthropological Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

——, "Dowry and bridewealth and the property rights of women in south Asia", en Jack Goody y Stanley J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 59-169.

TANDON, B.N., "Nir-shir vivek" (Conciencia perspicaz), en Leela Dube y Sudhish Pachori (eds.), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube*, Delhi, Vani, 1997, pp. 69-72.

TANNER, Von Th., *Im Lande der Hindus Oder Kulturschilderungen aus Indien*, San Luis, Missouri, The German Evangelical Synod of North America, 1894.

TAUSSIG, Michael, *The Magic of the State*, Londres, Routledge, 1997.

——, *The Nervous System*, Nueva York, Routledge, 1992.

——, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

TROUILLOT, Michel-Rolph, "North Atlantic universals: analytical fictions, 1492-1945", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly* 101, 4, 2002, pp. 839-858.

——, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

——, "Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness", en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

TSING, Anna Lowenhaupt, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

UNNITHAN-KUMAR, Maya, "Gender and 'tribal' identity in western India", *Economic and Political Weekly*, 26, 1991, pp. (*WS.*), pp. 36-39.

UBEROI, Patricia, "Déjà vu?" *Seminar*, 495, 2000, pp. 14-19.

VAN DER VEER, Peter, y Hartmut LEHMANN (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

VATUK, Sylvia J., "Gifts and affines", *Contributions to Indian Sociology* (núm. especial), 5, 1975, pp.155-196.

VINCENT, Joan, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.

WAKANKAR, Milind, "The moment of criticism in nationalist thought: Ramchandra Shukla and the politics of 'Indian' responsibility", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 987-1014.

WHITE, Luise, *Speaking with Vampires: Rumor and History in East and Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

WHITE, Stephen, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

WILLIAMS, Brackette, *Stains on my Name, War in my Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham, Duke University Press, 1991.

Historias esparcidas
se terminó de imprimir en marzo de 2007
en los talleres de Publidisa Mexicana, S.A.,
Calzada Chabacano 69, P.A., 06850 México, D.F.
Portada de Irma Eugenia Alva.
Composición tipográfica y formación
a cargo de Patricia Zepeda, en Redacta, S.A. de C.V.
Cuidó la edición Eugenia Huerta.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Historias esparcidas completa una trilogía en español de Saurabh Dube, que versa sobre historia, antropología y antropología histórica. El presente volumen da un paso adelante respecto a los problemas esbozados en sus dos libros anteriores —*Sujetos subalternos* y *Genealogías del presente*— para volver sobre cuestiones de la cultura y el poder, en el pasado y en nuestro presente. Basándose en un amplio abanico compartido de consideraciones críticas, Dube discute imaginativamente sobre la modernidad y lo moderno en el mundo occidental y no occidental. Se vuelca hacia sus universos personales mientras escribe, por ejemplo, acerca de un artista visual amigo y también sobre su padre antropólogo. En *Historias esparcidas* el autor reconsidera las historias subalternas bajo el prisma de la economía política y las formaciones de género. A su vez, nos presenta una conversación sostenida en el cyber-espacio y un comentario crítico, para explorar incisivamente las intersecciones mutuas de la historia y la teoría, la antropología y la filosofía, la modernidad y sus márgenes. A lo largo de este libro, Saurabh Dube evita los escándalos intelectuales para abrevar en las crisis productivas y detenerse en cómo las categorías académicas y los mundos sociales se reafirman mutuamente, al mismo tiempo que se ponen en tela de juicio.

Ilustración de portada: *Sin título*, Savi Savarkar.

ISBN 968-12-1272-X

EL COLEGIO DE MÉXICO